الدكتور
محمد عبد اللاوي



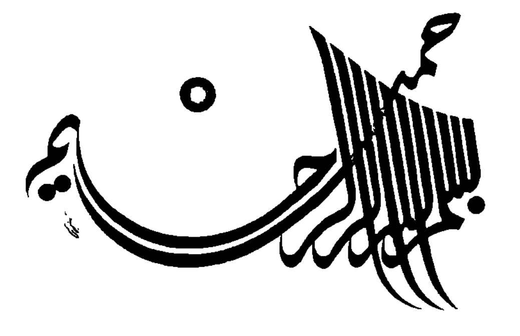
دراسات في المدرسة الفكرية
للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر -طاب ثراه-

مؤسسة العارف للمطبوعات



دراسات في المدرسة الفكرية

للإمام الشهيد محمد باقر الصدر - طاب ثراه -


بسم الله الرحمن الرحيم



فلسفة الصدر

دراسات في المدرسة الفكرية
للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر -طاب ثراه-

الدكتور

محمد عبد اللاوي

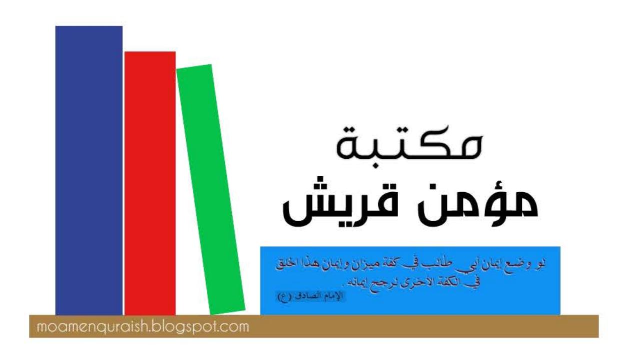
جامعة وهران - الجزائر

مؤسسة العارف للمطبوعات

بيروت - لبنان

الطبعة الثانية

١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م





مؤسسة العارف للمطبوعات بيروت ـ لبنان

ص .ب ٢٤/١٠٦ تلفون ٢١٠٥٠٨ ٣(٩٦١) تلفاكس ١ ٥٤٣٣٥٩

مقدمة الطبعة الأولى

الامام الشهيد محمد باقر الصدر، أكبر من أن يحيط به عنوان، أو تستوعبه دراسة، فهو مدرسة متكاملة برزت في عالم الفكر في واحدة من فترات الركود الإسلامي، لتعكس قوة الفكر الإسلامي وقدراته الابداعية المعطاءه.

والذي يميز مدرسة الامام الصدر، أنها لم تتكامل ببطء، ولم تسِر في خط تصاعدي، كما هي عادة المفكرين أصحاب المدارس الشاخصة في الحياة العلمية، إنما ولدت عملاقة كبيرة متحدية، وهذا هو سرّ العظمة في شخصية السيد الشهيد، وفي قوة مدرسته الفكرية.

لقد تعامل السيد الصدر مع قضايا الفكر الإسلامي بنظرة شمولية تتحرك وفق منهج دقيق سار عليه في كل نتاجاته الفكرية، وحركته العلمية التغييرية والاصلاحية، مما جعله يقدم نتاجاً هائلاً خدم الواقع الإسلامي في مختلف الأصعدة والمجالات. فالسيد الصدر تعامل مع الواقع كله على أنه مترابط الحلقات والأجزاء وأنه يشكل وحدة موضوعية في نهاية الأمر، ووفق هذه المنهجية الشمولية قدم نتاجاته ذات الأثر العلمي الكبير في الاقتصاد والفلسفة والمنطق وعلم الأصول والفقه والتأريخ والتفسير والمفاهيم الحركية والسياسية وغيرها. ولأنه كان صاحب منهج شمولي، لذلك جاءت مؤلفاته في القمة من كل حقل طرقه، ظلت تحتفظ ببريقها رغم أن عادة الأيام أن تمحو بريق القديم. لكن نتاج الصدر ظل جديداً على الدوام وكأنه صادر لتوه.

ورغم مرور عقدين على استشهاده، وظهور الكثير من الدراسات والكتب حول شخصيته وأفكاره، فإن الجميع الذين يعرفون منزلة الصدر الفكرية،

يعترفون أن دراسة آفاق هذه الشخصية العملاقة لم تستكمل بعد، وأن مجال الكتابة والبحث حولها، لا يزال مفتوحاً، بل أنه بحاجة الى مزيد من الدراسة والبحث والمتابعة.

ولقد كان منهجنا في **مؤسسة دار الاسلام**، هو التأكيد على هذه النقطة، لإيماننا بأن مدرسة الصدر هي المدرسة التي تعيد الإسلام الى الواقع العام، وتجعله يتحرك مؤثراً ومغيراً ومصلحاً، وهذا ما جعلنا نتبنى ضرورة الاهتمام المتزايد والمستمر بشخصية الامام الشهيد التي مثلت مرحلة قائمة بذاتها في مسار الفكر الإسلامي.

وضمن هذا المنهج تقدم **مؤسسة دار الاسلام** كتابها السنوي الثالث هذا، بعد الكتاب السنوي الأول (محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره) تأليف نخبة من الاساتذة الباحثين، والكتاب الثاني (المرجعية الدينية.. من الذات الى المؤسسة) تأليف سماحة السيد حسين بركة الشامي.

يعكس كتابنا السنوي الثالث موقع السيد الشهيد محمد باقر الصدر في العالم الإسلامي، وفي الشمال الأفريقي على وجه الخصوص، فمؤلفه الاستاذ الدكتور محمد عبد اللاوي عضو الهيئة الاستشارية لمجلة الفكر الجديد، من أساتذة الفلسفة البارزين في الجزائر، وقد كرس سنوات طويلة من حياته العلمية في دراسة أفكار الامام الشهيد، نشر بعضها في مجلة الفكر الجديد، وكتب بحوثاً جديدة ضمّها هذا الكتاب الذي يجد فيه القارئ الكريم آفاقاً جديدة من مدرسة الامام الصدر، وهو يشكل مساهمة جادة في مجال دراسة هذه الشخصية، التي قدمت للأمة وللفكر الإسلامي الكثير من العطاءات، ومن الله نستمد العون والتوفيق.

مؤسسة دار الاسلام
جمادي الثانية ١٤٢٠هـ
ايلول ١٩٩٩م

الدراسة الأولى

معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر

تمهيد

هل يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية معاصرة؟

ماهي المبررات المنهجية والمفهومية التي تسمح بوجود فلسفة إسلامية معاصرة؟

إنّ الفكر الإسلامي يسعى إلى تغيير المجتمع، وإعادة بناء الامة الإسلامية، فهل يقتضي هذا العمل من الفكر الإسلامي أن تتم مقاربته للواقع من خلال مفاهيم فلسفية؟

لقد حاول الفكر الإسلامي ابتداء من القرن التاسع عشر، وعن طريق نقد فكر عهد الانحطاط، أن يتكيف مع متطلبات المرحلة التاريخية الجديدة، فالمفكّرون المسلمون قد استخدموا بعض المفاهيم في مجابهتهم للفكر الغربي الجديدة، (الرد على الدهريين للسيّد جمال الدين ورسالة التوحيد لمحمّد عبده).

الطرح الجزئي للفكر الإسلامي

غير أن الفكر الإسلامي مازال إلى يومنا هذا في بداية الطرح الفلسفي للقضايا. الفكر الإسلامي لم يتحرّر بعد تحرراً كلياً من الطرح الجزئي للقضايا. لا شك أن رجال الإصلاح حاولوا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن يستوعبوا أسباب وعوامل تقدم الغرب، وأن يكشفوا عن الوسائل، التي تمكن

العالم الإسلامي من اللحاق بالحضارة الغربية. غير أن الفكر الإسلامي في تلك المرحلة بقي فكراً دون مستوى التحدّيات بسبب غياب الأدوات الفلسفية. لقد أعطى رجال الإصلاح الثقة للشعوب الإسلامية عندما عرّفوهم بتراثهم العريق. لكن لا وجود وراء هذا الموقف العاطفي تجاه تاريخ الأمة لأية رؤية اجتماعية وسياسية. فرجال الإصلاح وكثير من المفكّرين المسلمين إلى يومنا هذا لم يعيدوا صياغة الفكر الإسلامي حسب متطلبات العصر.

الطرح الفلسفي

لقد كان الفكر الإسلامي متمحوراً حول الفقه (فقه الفروع) وعلم الكلام، ولم ينفتح على الطرح الفلسفي للقضايا إلا ابتداءً من السيد جمال الدين، غير أن هذا الانفتاح على البعد الفلسفي كان محتشماً وضمنياً، ولم يصبح مباشراً إلا على يد محمد إقبال والإمام الخميني (قدس الله روحه)، ولم يتخذ صورته الفلسفية الواضحة والمكتملة إلا على يد السيد محمد باقر الصدر.

موقف نقدي لا توفيقي

إنّ الطرح الفلسفي للقضايا عند الصدر هو طرح يعتمد على النقد في الأساس، وهذا يختلف تماماً عن النزعة التوفيقية، كما تجلت في الفلسفة الإسلامية قديماً[١]، وكما تتجلى في الاتجاه المحدث (في العالم الإسلامي) الذي حاول أصحابُه أن يوفقوا بين الماركسية والإسلام، كما حاولوا أن يصيغوا فلسفة وجودية عربية (عبد الرحمن بدوي). فالصدر حدّد الإطار المنهجي والمعرفي لفلسفة إسلامية معاصرة حسب متطلبات المفاهيم الإسلامية كالتوحيد والبعث وخلافة الإنسان. وقد طرح الصدر، انطلاقاً من هذه المفاهيم، مسألة علاقة الفلسفة بالتاريخ وبالمجتمع، ومشكلة الميتافيزيقيا ونقد العقل، كما طرح في هذا السياق مسألة العلوم الإنسانية في العالم الإسلامي.

لقد فتح الصدر أفقاً جديداً للبحث في ميدان الفلسفة خارج الرؤية الغربية، وهذا عكس الاتجاه المحدث الذي استخدم مفاهيم الفلسفة الغربية في دراسته

للتراث ولتاريخ الأمة الإسلامية، كما يتجلى ذلك عند كلّ من طيب تيزيني والجابري وعلي أُمليل وعبد الله العروي وفؤاد زكريا وعبد الرحمن بدوي، فهؤلاء المفكرون لجأوا إلى مذاهب الفلسفة الغربية والماركسية والوجودية والبنيوية في دراستهم للفلسفة الإسلامية، ودراستهم لتاريخ الأمة الثقافي والسياسي.

الصدر والغزالي وابن رشد

لقد أعاد الصدر صياغه الفكر الإسلامي صياغة فلسفية جديدة في أفق نقدي أقوى من فلسفه كلّ من الغزالي وابن رشد، لا شك أنّ الصدر قد صاغ المفاهيم حسب متطلبات الشروط الجديدة للعقلانية. فالصدر كان واعياً بعمق بأنه لا يمكن اليوم استخدام مفاهيم مثل العقل والنقل والاجتهاد والانحطاط والتقدم والأمة والقومية خارج الإطار الفلسفي، فلا يمكن صياغة حلول للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة بدون اجتهاد مُفلسفٍ، ولا يمكن اتخاذ موقف نقدي من تيارات الفكر الغربي بدون فلسفة.

من إقبال الى الصدر

على الرغم من محاولة الفكر الإسلامي الانفتاح على ثقافة العصر منذ القرن التاسع عشر إلا أن المفكّرين المسلمين لم يبدأوا في استيعاب الفلسفة الغربية المعاصرة إلا ابتداءً من محمد إقبال. فالفكر الإسلامي مازال لدى كثير من ممثليه يتخذ موقفاً اندفاعياً وانفعالياً تجاه الفلسفة الغربية، فلم يحاول الفكر الإسلامي اتخاذ موقف من فلسفة كلّ من كانط (Kant) وهيجل (Hegel) وماركس (Marx) ونيتشه (Nietzsche) وبرجسون (Bergsen) إلا ابتداءً من محمد إقبال، وهكذا فالفكر الإسلامي مازال إلى يومنا يتجاهل أو يتغافل عن اتجاهات ومذاهب الفلسفة الغربية. ويرجع الفضل إلى الصدر في طرحه لمشكلة العلاقة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي طرحاً علمياً وفلسفياً بعيداً عن العاطفة العفوية والانفعال أو التبعية والتقليد، فالصدر قد حلّل فلسفة كلّ من كانط

وأجوست كونت (Auguste Kant) وهيجل وماركس [٢] وغيرهم تحـليلاً نقدياً في الشكل والمضمون. فهو لم يكتف بنقد محتوى مذاهب هؤلاء الفلاسفة على غرار ما فعله الغزالي في موقفه مـن الفـلسفة اليـونانية حـيث إنّـه انـتقد المضمون، ولكنّه تبنى منهج هذه الفلسفة (المنطق الأرسطي) [٣].

فنقد الصدر للفلسفة الغربية هو نقد جذري شمل مضمون هذه الفلسفة، كما شمل منهجها الذي ارتكزت عليه، فالصدر قرأ الفلسفة الغربية قراءة إسلامية، فهو قد حلّل فلسفة كلّ من هيجل وكانط وماركس من خلال معايير ومفاهيم الثقافة الإسلامية.

وهكذا يرى الصدر بأنه إذا كانت مقولة التوفيق بين الدين والعقل ـ عـلى طريقة الفلاسفة المسلمين ـ تختزل كلاً من الدين والعقل، فإنّ اخـضاع العـقل لمتطلبات الدين يفتح أمام العقل إمكانيات لا نهاية لها. فالصدر هنا يختلف مع كانط، الذي يجعل نسبية العقل نسبية محدودة بحدود الظواهر المحسوسة، ولا تتجاوزها إلى ماوراء الظواهر، في حين أنّ ربط العقل بالدين تنشأ عنه عقلانية نسبية منفتحة على الحركة وعلى التجاوز: تجاوز عجز العقل ونسبيته بـصورة مستمرة.

كـبوة كـانط
ونهضة الصدر

إنّ التطلع إلى المطلق هو تعبير عن فـطرة الإنســان وخـلافته؛ لذلك يـرى الصدر أنّ هذا التطلع هو عنصر معرفي له أهمية كبرى في المجـال المـيتافيزيقي، حيث إنّ هذا التطلع هو الذي يجعل العقل قادراً على تجاوز نفسه، فالعقل، من هذا المنظور، هو امتداد للبعد الغيبي في الإنسان، وليس الأمر كذلك في فلسفة كانط، التي تجعل العقل حبيس المعطيات الحسيّة [٤].

إنّ كانط لم يستطع تجاوز التناقض الذي طرحته فلسفته، حيث إنه يرى بأنّ العقل لا يستطيع أن يغوص في المجال الميتافيزيقي. فبادئ العقل تتعدّد وظيفتها

المعرفية بحدود الظواهر المحسوسة، ويرى في نفس الوقت بأنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى الميتافيزيقيا عن طريق الأخلاق. فالقول بعجز العقل ينفي ـ في الحقيقة ـ كلّ إمكانية، ماعدا الإمكانيات المعرفية الأخرى كالقلب أو الحدس مثلاً، مع العلم بأنّ كانط لا يؤمن إلا بالعقل كأداة معرفية.

العقلانية والفلسفة

أما موقف الصدر فلا تناقض فيه. فنسبية العقل عند الصدر ليست نسبية تحديد وعجز، بل هي نسبية الانفتاح على الحركة وعلى التجاوز (تجاوز العجز)؛ لذلك فهي تؤهل العقل للقيام بنشاطه المعرفي في المجال الميتافيزيقي.

لقد كان الصدر واعياً بأنّ المشاكل والتحديات، التي تطرحها الفلسفة الغربية على الفكر الإسلامي، لا يمكن التغلب عليها بمجرّد تفسير الإسلام وتأويله تأويلاً عقلياً على غرار الفلسفة الإسلامية. إن نقد الصدر لعقلانية الفلسفة الإسلامية ولعقلانية الفلسفة الغربية تمّ من موقع عقلانية نوعية تستمد وجودها من ربط العقل بتطلبات الدين، فالعقلانية تتحدّد في إطار علاقتها بالغيب. وبما أنّ الغيب يتجاوز العقل مهما كانت مفاهيمه وتصوراته. فإنّ العقلانية كما تتجلى في فلسفة الصدر هي عقلانية تستمد قوتها من نسبيتها ومن تواضعها أمام الغيب [٥].

لذلك يمكن القول: بأن فلسفة الصدر يتحدّد موقعها خارج الصراع بين الواقعية والمثالية. فالغيب يتطلب البيان، أي يتطلب الدين الذي يساعد الإنسان في تطلعه نحو المطلق، هذا التطلع لا ينفي العقل، حجية العقل ثابتة شرعاً ولكنها حجية لها حدودها في الميدان الميتافيزيقي. إنّ قوة عقلانية الفلسفة الصدرية تكمن في وعيها وعياً تعبدياً بنسبيتها أمام إطلاقية الدين. فلسفة الصدر تتحدّد معالمها في تحديد العلاقة بين التساؤلات الميتافيزيقية والأجوبة الدينية، فالصدر حاول في كلّ كتاباته، وحتى في الأسس المنطقية للاستقراء، الذي اعتمد فيه على المنهج التجريبي، حاول أن يبين عن طريق التحليل الفلسفي والعملي، قدرة الإنسان على تقبّل الغيب وتجاوز نسبية عقله.

نسبية العقل

لا شك أنّ فكرة نسبية العقل لم تحلل من طرف الفكر الإسلامي المعاصر من منظور فلسفي، فأكثر المفكّرين أكدوا على نسبية العقل؛ ليبرهنوا على إطلاقية الإسلام، ومن هنا فأكثر المفكّرين المسلمين تهربوا من طرح المشكلة الفلسفية لعلاقة العقل بما يفوقه، فلجأوا إلى مفهوم الغيب لجوءاً تبريرياً، بدلاً من التحليل الفلسفي لعلاقة العقل بالغيب، ويرجع الفضل إلى الصدر في تحليل العقل تحليلاً فلسفياً، انتهى إلى نقد العقل ونقد نظرية المعرفة، كما تتجلى في مذاهب الفلسفة الغربية.

قضايا جديدة

إنّ الجديد في فلسفة الصدر يكمن في توسيعه للنقاش في الميدان الميتافيزيقي، فهو قد طرح قضايا جديدة، وفتح آفاقاً جديدة للفكر الإسلامي (نسبية العقل، العقل والغيب، الاستقراء والميتافيزيقيا، العلاقة بين المجتمع والغيب... الخ)ونتيجة لذلك فإنّ الصدر قد طرح مشكلة العلاقة بين العقل والدين على العموم، والرؤية الإسلامية إلى الغيب على وجه الخصوص، خارج إطار كلّ من علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فالصدر قد طرح هذه المشكلة في أفق نظرة تركيبية لكلّ من علم الكلام والفلسفة والتصوّف [٦].

نلاحظ أنّ الصدر أعطى لمشكلة العلاقة بين العقل والدين صورة جديدة، فهو لم يحلل هذه العلاقة خارج أبعادها الاجتماعية والسياسية والفلسفية، فالصدر تجاوز الفقه في صورته القديمة عندما بحث عن المفاهيم المتضمنة في الاحكام الشرعية من أجل صياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي، هذا الموقف يعتبر قطيعة إبستمولوجية [٧] مع كلّ من الفلسفة الإسلامية ومع الفقه كما طُرح قديماً.

نظرة جديدة

فعلى العكس من أكثر المفكّرين المسلمين فإنّ الصدر ينظر إلى العقل لا

كمجرّد كلمة بل كمفهوم، أي ينظر إلى العقل داخل إشكالية العقل النقدي، انطلاقاً من هذا الموقف نظر الصدر نظرة جديدة إلى كلّ من الفلسفة الإسلامية القديمة وعلم الكلام وأصول الفقه. وهكذا فمقاربة الصدر للفكر الإسلامي في كلّ جوانبه، قد أصبحت مقاربة نقدية، فمعالم الفلسفة الإسلامية المعاصرة التي صاغها الصدر تحدّدت خارج كلّ من الفلسفة الإسلامية واتجاهات علم الكلام، فمسار فلسفة الصدر تم انطلاقاً من موقف نقدي تجاه الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، أي انطلاقاً من قطيعة إبستمولوجية وجّهت الفكر الإسلامي توجيهاً جديداً.

لقد تجاوز الصدر الاختلاف بين ابن رشد والغزالي فيما يخصّ علاقة العقل بالدين، فطرح الصدر لهذه المشكلة يعتبر نقداً جذرياً لفلسفة ابن رشد، كما يعتبر، من الناحية المنهجية، نقداً لفلسفة الغزالي على اعتبار أنّ هذا الأخير قد انتقد محتوى الفلسفة اليونانية، ولم ينتقد المنهج الذي كانت تقوم عليه هذه الفلسفة.

آفاق جديدة

إنّ الرجوع النقدي إلى التراث وتفسير القرآن الكريم في أفق إجتماعي وتأريخي، كما يتجلى في كتابات الصدر، فتح مجالاً فلسفياً جديداً وواسعاً أمام الفكر الإسلامي المعاصر، ويتجلّى ذلك فيما يلي:

١ ـ محاولة الصدر إعادة صياغة الفكر الإسلامي ورفعه إلى مستوى التحديات، أي مستوى مجابهة الفكر الغربي بكلّ تياراته، وطرح البديل الإسلامي في المجال المعرفي والمنهجي والاجتماعي والحضاري.

٢ ـ إعادة صياغة الفكر الإسلامي صياغة جديدة كما حاولها الغزالي، قد وصلت إلى صورتها القصوى على يد الصدر.

٣ ـ تأثر الصدر في تنظيره للرؤية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية بالفقه لا بالفلسفة، فالمفاهيم التي تمّ من خلالها التنظير في المجالات

السابقة هي مفاهيم متضمنة في الأحكام الشرعية، لذلك يمكن القول: بأنّ الصدر تجاوز القطيعة بين الفقه والفلسفة، كما تجلّت في الفكر الإسلامي قديماً، وأحدث العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة [٨].

العلاقة بين الذات والموضوع

لقد حدّد الصدر معالم فلسفة جديدة من خلال نظرية المعرفة، التي استنبطها من التفسير الموضوعي، وهي نظرية للمعرفة أخرجت الفكر من العلاقة العقيمة بين الذات والموضوع. لا شك أنّ هيجل قد صاغ فلسفته كفلسفة وفّقت الذات مع الموضوع، وقد ظنّ هيجل أنه أوصل الفلسفة إلى منتهاها من خلال هذه العملية التركيبية بين الذات والموضوع، وهي العملية التي حولت الواقع كلّه الى مفهوم، فلا وجود للذات، ولا وجود للموضوع، ولا وجود لله وللإنسان، ولم يبق إلا المفهوم، فالكلّ تحول إلى مفهوم. فعندما نقارن فلسفة هيجل بفلسفة الصدر كما تتجلّى من خلال التفسير الموضوعي، يبرز عطاء الصدر بكلّ وضوح، فالتفسير الموضوعي يعتمد على نظرية للمعرفة منقطعة النظير، خاصة فيما يخصّ إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع ماذا يعني التفسير الموضوعي في المجال المعرفي؟ إنّه يعني أنّ المعرفة لا تتم من خلال العلاقة بين الذات والموضوع فحسب، بل هناك جانب ثالث يعطي للمعرفة معنى جديداً، ويفتح أمامها آفاقاً لا نهاية لها: إنه النصّ الموحى، فنظرة الإنسان إلى الموضوع (الواقع)من خلال القرآن الكريم من جهة، ومن خلال علاقة الذات بالموضوع من جهة أخرى (أي نظرة الإنسان إلى القرآن الكريم حسب وضعية المرحلة التاريخية)إنّ هذا الإطار من العلاقات تنتج عنه فلسفة لا تذيب الذات في الموضوع، ولا تختزل كلاً من الذات والموضوع في عملية تركيبية على الطريقة الهيجلية، فلا وجود نهاية للفلسفة ولا وجود نهاية للتأريخ، ذلك أنّ علاقة الإنسان مع القرآن الكريم كما تتجلّى في التفسير الموضوعي، ليست في حقيقتها إلا منهجاً لعلاقة

الإنسان بالمثل الأعلى، وهذا ما لم يستوعبه الفلاسفة المسلمون قديماً حيث وضعوا هم كذلك نهاية للفلسفة بلجوئهم إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية، أي التوفيق بين القرآن المطلق والفلسفة اليونانية النسبية، فبدلاً من فتح آفاق جديدة لصياغة فلسفة جديدة من مبدإ علاقة العقل النسبي بالدين المطلق، أخضع الفلاسفة المسلمون المطلق إلى النسبي، فوضعوا حدّاً لصيرورة الفكر ولصيرورة الأمة تماماً كما فعل هيجل عندما أخضع العقل الكوني (الله في نظر هيجل)إلى التأريخ، في حين نلاحظ عكس ذلك بصورة جذرية في فلسفة الصدر، فهو قد أخضع الإنسان إلى المثل الأعلى، وأخضع التأريخ إلى الله، وأخضع نتيجة لذلك الفلسفة إلى القرآن الكريم.

مشكلة الفلسفة اليونانية

إنّ الفلسفة الإسلامية قد انتهت إلى (نهاية)؛ لأن مقولات الفلسفة اليونانية لا قدرة لها على استيعاب المبادئ والمفاهيم الإسلامية. فالقرآن الكريم قد أتى بنظرة جديدة إلى الألوهية والكون والإنسان وتغيير العالم تختلف عن الفلسفة اليونانية؛ لذلك اصطدمت الفلسفة الإسلامية في تنظيرها للنبوة بصعوبات، كما يتجلّى ذلك في فلسفة الفارابي، فعلى الرغم من محاولة هذا الأخير تبرير النبوة معرفياً فهو قد ابتعد عن حقيقة النبوة؛ لأنه لم يستوعب مبدأ نسبية الفلسفة اليونانية ومبدأ إطلاقية مصدر النبوة [٩].

لذلك بقيت فلسفته في هذا المجال بعيدة عن النبوة، التي لا يمكن أن يتم تنظيرها عن طريق مقولات الفلسفة اليونانية، التي تختزل الألوهية في المفهوم.

فلسفة النبوة

وقد يتجلّى في هذا المجال عطاء الصدر حيث إنه قدم للفكر الإسلامي الإطار العام لعلاقة الفلسفة بالدين، وضمن هذا الإطار صاغ نظرية المعرفة في مجال النبوة، لم يرفض الصدر الفكر الغربي رفضاً جذرياً، ولم يحاول أن يوفق بين الإسلام والفلسفة الغربية، وإذا كان الصدر لم يرفض الفكر الغربي جملةً

وتفصيلاً، فإنه أعاد صياغة كثير من مفاهيم الفلسفة الغربية، ويتجلّى ذلك في نقده ورفضه لكلّ من النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية، فالصدر يرى أن العوامل الاجتماعية والتاريخية لظهور النبوة هي شروط ضرورية، ولكنها ليست كافية، فالبعد الاجتماعي والتاريخي عنصر ضروري في نظرية المعرفة لتفسير النبوة، ولكن الدراسة الاجتماعية والتاريخية غير النزعة الاجتماعية والتاريخية، فالصدر يرى في هذا السياق أنّ القول بأنّ العوامل الاجتماعية والتاريخية في الحجاز وفي العالم كانت تتطلب ظهور النبوة، لا يعني أن النبوة قد فسّرت بصورة كلية وشاملة بحيث يمكن نفي المصدر الغيبي للرسالة على غرار ما تفعله نظرية المعرفة المتضمنة في النزعة الاجتماعية والتاريخية، فالعوامل الاجتماعية والتاريخية تفسر النبوة ولا تفسر مصدرها (١٠).

وهكذا يأتي الصدر بنظرية جديدة في مجال المعرفة تعتبر نقيضاً لنظرية المعرفة في الفلسفة الوضعية، التي تسيطر على الفكر منذ القرن الثامن عشر والتي تنفي الغيب باسم العلم، فالتفسير العلمي للنبوة عند الصدر لا ينفي الغيب، ويتجاوز الصدر التفسير العلمي، كما يتمثل في الدراسات الاجتماعية والتأريخية؛ ليعتمد على المنهج التجريبي ليفسر عن طريق الاستقراء النبوة كظاهرة تاريخية واجتماعية ذات مصدر غيبي.

الفرق بين الصدر وابن رشد

لقد وصلت الفلسفة الإسلامية إلى منتهاها عند ابن رشد في خضوعها للفلسفة اليونانية، وفي اخضاع الإسلام لمتطلبات مفاهيم الفلسفة اليونانية إلى درجة أن ابن رشد نفى البعث ونفى خلق العالم، فعن طريق فلسفة ابن رشد وصل التناقض إلى أعلى درجة بين الفلسفة والغيب، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية التي صاغها الصدر قد كسرت هذه الثنائية: ثنائية العقل والغيب، فالصدر اعتمد على المنهج التجريبي للاستدلال على وجود الله وللاستدلال على

حقيقة النبوة، وإذا كانت فلسفة ابن رشد قد أحدثت قطيعة بين الفلسفة والحياة، بين العقل والغيب إلى درجة أن ابن رشد جعل الفلسفة للخاصة والشريعة للعامة، فإن فلسفة الصدر تجاوزت هذه الثنائية عندما ربطت الفلسفة بالحياة، فالصدر صاغ فلسفة اجتماعية وسياسية لتغيير الواقع ولاعادة بناء الحضارة الإسلامية وجعل معنى الوجود أساساً لعملية التغيير، كما أنه أعاد صياغة العلاقة بين العقل والدين من موقع إطلاقية الدين ونسبية العقل ونسبية الفلسفة، وأعاد، تبعاً لذلك، صياغة مفهوم الخاصة ومفهوم العامة حيث جعل الجماهير عاملاً رئيسياً وحاسماً في عملية التغيير، فالصدر هنا انطلق من مفهوم قرآني هو مفهوم المستضعفين، الذي يستقطب عملية التغيير وعملية إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وإضافة إلى هذا فإن الصدر عكس كلاً من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، صاغ فلسفة جديدة للإنسان انطلاقاً من مفهوم الخلافة، وهو مفهوم يكاد يكون لا وجود له لدى الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية المحتقرة للشعوب؛ لذلك قسم هؤلاء الفلاسفة الناس إلى خاصة وعامة ورعاع وأوباش وغوغاء... الخ.

التحرر من التبعية

فالصدر فتح آفاقاً جديدة للفكر الإسلامي، فهو قد حرّر هذا الفكر من محاولة التوفيق بين الإسلام والفلسفة الغربية، لقد حرر الصدر الفكر الإسلامي من محاولة التوفيق، التي ليست في الحقيقة إلا صورة من صور التبعية، ويتجلّى هذا العطاء الجديد لفلسفة الصدر في محاولته لاكتشاف الرؤية الإسلامية للإنسان والمجتمع.

وقد انطلق الصدر في كلّ ذلك من مبدإ تعبدي وعقائدي وإبستمولوجي في نفس الوقت: الإسلام ليس مجرّد موضوع للفلسفة، فمصدر الدين يفوق الفلسفة ويفوق العقل: فكلمة الله لا تنفد في حين أن كلّ المذاهب الفلسفية قد وصلت إلى منتهاها بحكم نسبية العقل ونسبية المثل الأعلى الذي يتطلع إليه كلّ فيلسوف، فالصدر إعتمد على منهج في معالجته لعلاقة العقل بالدين، في حين أن الفلاسفة

المسلمين انطلقوا من مسلمة لا أساس لها: الدين حق والفلسفة حقّ، والحقّ لا يتناقض مع الحقّ، أو «الفلسفة والشريعة أختان رضيعتان» كما يقول ابن رشد.

عزلة الفلسفة والتصوف عن الواقع الاجتماعي

وهكذا فالصدر تجاوز كّلاً من الفلسفة الإسلامية والتصوف، لا في المجال المعرفي فحسب، بل في المجال العملي كذلك أي في مجال الفلسفة بالحياة وعلاقة الفيلسوف أو المتصوّف بواقع الأمّة واهتمامات الشعوب الإسلامية، لقد كانت علاقة الفلاسفة والمتصوفة باهتمامات الأمة علاقة مفككة. فالفلاسفة المسلمون، رغم عمق فلسفاتهم، لم يقفوا مواقف نقدية من الأوضاع الاجتماعية والسياسية، فوقفهم تجاه السلطات المستبدة في العالم الإسلامي كان موفقاً مهادناً، فهم قد تجاهلوا هموم الجماهير بما في ذلك أبو حامد الغزالي، الذي مثّل هو الآخر خط الضعف: صاغ مفهوم «السلطان المطاع» كما أنه لم يتخذ أي موقف من الحروب الصليبية، ونفس الأمر بالنسبة للمتصوفة، لقد كان تشوقهم إلى الله محصوراً في الدائرة الذاتية، ولم يعبر عن نفسه في المجال الاجتماعي والسياسي.

ارتباط فلسفة الصدر بالواقع الاجتماعي

وليس الأمر كذلك بالنسبة للصدر، فقد كانت فلسفته فلسفة ملتزمة باهتمامات الشعوب الإسلامية، وباهتمامات الإنسانية على العموم. فالصدر لم يحدث العملية التركيبية بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة فحسب، بل أحدث العملية التركيبية بين الفلسفة والتصوف والجهاد، فطرح الصدر للقضايا كان طرحاً فلسفياً واجتهادياً وجهادياً في نفس الوقت؛ لذلك يمكن القول: بأنّ النموذج الذي اقتدى به الصدر هو سيدنا الإمام الحسين عليه السلام، فهو قد كسر حاجز الخوف [١١] كما كسر الإمام عليه السلام حاجز كربلاء، فحبّ الله نتج عنه عند الصدر حبّ البشرية والالتزام بقضاياها.

لقد فتح الصدر الفكر الإسلامي على البعد الفلسفي انطلاقاً من محاولته لربط الوحي المتعالي بالتاريخ، أي ربط الحقيقة المطلقة بحركة التأريخ. فالصدر لم يحصر المسألة في إطار علاقة الوحي بالعقل، بل عالج المسألة في إطار علاقة العقل بالوحي وبالواقع، ومن هنا يمكن القول بأن الصدر فتح الفكر الإسلامي على الفلسفة باسم الاجتهاد، فهو قد صاغ وحلل المفاهيم الاقتصادية والسياسية والمعرفية حسب متطلبات الدين.

نقد الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية

إنّ نقد الصدر للفلسفة الإسلامية وللفلسفة الغربية لا يعني أنه رفض العقلانية ورفض الفلسفة بإطلاق، هذا النقد يتضمّن رفضاً لعقلانية معينة، أي لعقلانية تزعم أنها تكفي نفسها بنفسها (الفلسفة الغربية)أو تزعم بأنها لا تختلف عن الدين (الفلسفة الإسلامية التي وفقت بين الدين والفلسفة اليونانية)فالصدر انتقد الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية باسم رؤية فلسفية جديدة تربط العقل بالدين وبالتاريخ.

لذلك يمكن القول: بأن الصدر جابه الفكر الغربي عن طريق إرث ثقيل، أي عن طريق إرث لا يخلو من جوانب سلبية كالطابع المجرّد للفلسفة الإسلامية، وكطغيان فقه العبادات على فقه المعاملات، وكطغيان فقه الفروع على أصول الفقه، والقطيعة بين الفقه والفلسفة وما نتج عنها من غياب للمذهب الاجتماعي الإسلامي، وقد رجع الصدر إلى كلّ جوانب هذا التراث رجوعاً نقدياً، وهذا ما جعله لا يجابه الفكر الغربي بالاعتماد على فقه الفروع، بل بالاعتماد على مفاهيم فلسفية صاغها انطلاقاً من مقاربته النقدية للتراث، وهي مقاربة جعلته يربط المفاهيم الفقهية بالمفاهيم الفلسفية؛ لصياغة المذهب الاجتماعي ولصياغة الرؤية الإسلامية إلى التأريخ التي يحدد ضمنها المذهب الاجتماعي الإسلامي [١٢].

من الدفاع الى الهجوم

لم يحصر الصدر الفكر الإسلامي في موقف المدافع عن الإسلام تجاه تيارات

الفكر الغربي من موقع ردّ الفعل الدفاعي والانفعالي على غرار كثير من المفكّرين المسلمين، بل تناول الصدر مذاهب الفلسفة الغربية بالتحليل والنقد، وطرح البديل الإسلامي عن طريق تحديد معالم العقلانية خارج الرؤية الوضعية وخارج النزعة العلمية، وقد تمّ كلّ هذا انطلاقاً من «تفسير موضوعي»[١٣] للقرآن الكريم، أي انطلاقاً من النظر إلى القرآن الكريم من موقع علاقة الدين بتطور الفكر وبحركة التأريخ.

جهد جيل قام به فرد

إنّ هذا العمل الذي يتمثل في استيعاب ونقد كلّ مذاهب الفلسفة المعاصرة، هو عمل لا يمكن أن يتم إلا عن طريق جيل من الفلاسفة والمفكّرين. هذا العمل قد قام به الصدر وحده، فهو قد فتح الفكر الإسلامي المعاصر أمام تساؤلات جديدة تتمحور حول العقل ونظرية المعرفة والمنهج والتقدم، وإعادة بناء الحضارة الإسلامية؛ لذلك لقد أعاد الصدر النظر في كثير من جوانب الفكر الإسلامي القديم والمعاصر كما أعاد النظر في الفكر الغربي.

عقلانية الصدر

والعقلانية كما تتجلّى في فلسفة الصدر هي عقلانية تختلف عن العقلانية كما تتجلى في كلّ من الفلسفة الإسلامية والنزعة العلمية، إنّها عقلانية تستمد قوتها من تواضعها وهي، نتيجة لذلك، عقلانية إنتقادية تجاه ذاتها وتجاه الموضوع، موضوع المعرفة. فالعقل هنا يستوعب إمكانياته ويستوعب نسبيته في الميدان الميتافيزيقي والاجتماعي. فالصدر عبر هذا الموقف، قد انتقد وأعاد صياغة نظرية المعرفة في ميدان الاجتهاد وعلم الكلام والفلسفة والميتافيزيقا.

كيف حلّ الصدر مشكلة نسبية الحقيقة؟

لقد جابه الصدر مشكلة نسبية المعرفة ونسبية الحقيقة. فالفلسفة الغربية كالماركسية والوضعية وغيرهما من المذاهب، التي تنفي كلّ مصدر مطلق للوجود وللمعرفة وللحقيقة تهدّد الفكر الإسلامي، الذي يعتمد على الدين كحقيقة

مطلقة، فكيف يمكن للفكر الإسلامي أن يقدم المعايير لإعاده بناء الحضارة الإسلامية؟

عالج الصدر هذه المشكلة خارج الإطار الضيق للاختيار بين إطلاقية الحقيقة أو نسبيتها، فعلاقة الإنسان بالحقيقة أي بالدين هي علاقة بحث مستمر. لا شك أنّ الدين من حيث هو وحي يعتبر كحقيقة معطاة رحمة من الله، ولكن هذه الحقيقة لا يستوعبها الإنسان بصورة نهائية، فهو في وضعية بحث مستمر من موقع نسبيته ومن موقع علاقته بالدين المطلق، وقد صاغ الصدر مفهوم «منطقة الفراغ» كمنهج يعبر عن العلاقة بين إطلاقية الحقيقة ونسبية الحوادث وما ينجم عن ذلك من نسبية للمعرفة على المستوى الإنساني، ويعتبر هذا دحضاً للفكر المحدث الذي يتهم الفكر الإسلامي بأنه فكر يعتمد على أفكار جاهزة، وبأنه يطرح نفسه كحقيقة مطلقة [١٤]. مع العلم بأنّ نسبية المعرفة في نظرية الصدر تختلف عن نسبية المعرفة في الفلسفة الغربية، كما تتجلى مثلاً في المذهب التجريبي، الفكر مرتبط بالتجربة كما يرى الصدر، ولكن هنا يقف الاتفاق مع الفلسفة التجريبية، التي تعطي الأهمية للتجربة، ولكنها لا تتجاوز الحوادث، وعلى العكس من ذلك؛ فلأنّ فلسفة الصدر لا تربط العقل بالحوادث، إلا من أجل وضعه في وضعية التجاوز: تجاوز المعطيات التجريبية لفتح باب الميتافيزيقيا.

فلسفة الصدر: من وصف الواقع الى تغييره

ويمكن القول على العموم: بأن فلسفة الصدر لا تتخذ موقعها في الميدان الوصفي وحده (وصف الواقع) على غرار منهج العلوم الاجتماعية السائدة اليوم، أي فلسفة الصدر لا تكتفي بوصف الواقع وتحليله، كما أنّها لا تتخذ موقعها في خط فلسفات «المدن الفاضلة» ففي كلتا الحالتين تتحول الفلسفة إلى فلسفة محايدة؛ لأنها إما أن تكتفي بوصف الواقع، أو تكتفي بصياغة أفكار عامة

ومجرّدة، وعلى العكس من كلّ ذلك فإن الصدر حاول أن يقدم من خلال كلّ كتاباته الأسس المنهجية والنظرية لفلسفة إسلامية معاصرة، كما حاول من خلال هذه الفلسفة أن يرسم معالم مسار الأمة نحو إعادة بناء الحضارة الإسلامية، ففلسفة الصدر تجمع بين الواقع والمثال، فإذا كانت هناك مثالية في فلسفة الصدر فهي مثالية نوعية أي مثالية لها خصوصيتها على اعتبار أنها ليست من أنواع المثاليات الحالمة، بل هي مثالية متجذرة في تاريخ الأمة وفي الواقع، فهي تنطلق من الواقع لتغييره.

الواقعية التبريرية والمثالية الحالمة

فالصدر قد فتح بموقفه هذا طريقاً جديداً للفلسفة، فهو قد رسم معالم فلسفة إسلامية معاصرة خارج الواقعية التبريرية والمثالية الحالمة. الحقيقة عند الصدر لا تتمثل في توافق العقل مع نفسه، كما أنّ الحقيقة ليست في توافق العقل مع الوجود. مفهوم الخلافة تنتج عنه رؤية فلسفية تتمحور حول التطلع إلى المثل الأعلى، وما ينجم عن هذا التطلع من إرادة التجاوز: تجاوز عجز العقل وتجاوز الواقع المعطى، إنّ مايميز فلسفة الصدر هو التحليل لمواضيع قرآنية جديدة ولمفاهيم جديدة، وقد نتج عن هذا فتح مجال أوسع للبحث أمام الفكر الإسلامي المعاصر، إنّ طرح الصدر لمشكلة علاقة الفلسفة بالدين من موقع نسبية الفلسفة يعبر عن موقف نقدي تجاه الفلسفة وتجاه العقل.

اكتشافات قرآنية

إنّ هذه الرؤية الجديدة لعلاقة الفلسفة بالدين، جعلت فلسفة الصدر في موقف بحث مستمر، فبدلاً من التوفيق بين الفلسفة والدين بصورة مبسطة ومتسرعة، وجّه الصدر الفلسفة الإسلامية المعاصرة نحو تجاوز مفهوم التوفيق، وتوسيع مجال البحث أمام الفكر الإسلامي المعاصر، لقد كشف الصدر عن قضايا ومواضيع فلسفية جديدة في القرآن الكريم كالفطرة والعقل والقيم والمجتمع والأمة والانحطاط والتقدم، وحركة التأريخ وعلاقتها بسنن الله... الخ.

هذا إضافة إلى المواضيع الفقهية، التي كشف الصدر عن أبعادها المفهومية التي يتم من خلالها تنظير المذهب الاجتماعي الإسلامي.

القطيعة بين الفقه والفلسفة

لقد تميز الفكر الإسلامي القديم بالقطيعة بين الفقه والفلسفة. وقد فقد الفقه حركيته عندما جمد ضمن إطار فقه الفروع. فبدلاً من تحليل المواضيع الفقهية في أفق فلسفي، حُصر الفقه في النظرة التجزيئية للقضايا وابتعد نتيجة لذلك عن الرؤية الكلية، التي يمكن من خلالها صياغة الرؤية الاجتماعية الإسلامية.

وهكذا كانت النتيجة الأولى، على الصعيد المعرفي، للقطيعة بين الفقه والفلسفة،القطيعة بين الفقه والسياسة، التي انتهت إلى غياب وجود فكر اجتماعي انطلاقاً من القضايا والمفاهيم الفقهية. فالفقه قد تاه وتشتت في جزئيات فقه الفروع، والفقهاء لم يطرحوا القضايا الاجتماعية وحلولها ضمن رؤية اجتماعية كلية، فالاحكام الشرعية المرتبطة بالصيام والزكاة والعمل والجهاد والامامة والخلافة، لم يتم تحليلها ضمن رؤية كلية ومفهومية بسبب غياب الطرح الفلسفي للأحكام الشرعية.

وهناك نتيجة أخرى خطيرة بالنسبة للفكر الإسلامي: إنّ القطيعة بين الفقه والفلسفة قد دفعت بالفلسفة الإسلامية نحو التجريد والابتعاد عن واقع الأمة واهتمامات الشعوب الإسلامية.

لا شك أنّ علم الكلام قد استنبط بعض المفاهيم من القرآن الكريم كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتأكيد على مسؤولية الإنسان، غير أنّ علماء الكلام لم يحددوا عن طريق هذه المفاهيم رؤية إلى الإنسان والمجتمع، فهذه المفاهيم قد عزلت عن النظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان.

اللقاء الصدر بين الاجتهاد والفلسفة

ويتجلّى في هذا السياق عطاء الصدر، فلسفة الصدر تتحدّد في خط الاجتهاد،

نقطة الاتفاق بين اجتهاد الصدر والاجتهاد في القديم تتمثل في الموقف التعبدي من النص. وقد تجاوز الصدر الاجتهاد بمفهومه القديم عندما فتح العملية الاجتهادية على الفلسفة. وهذا ما مكنه من صياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي. ومن صياغة الإطار العام لعلوم اجتماعية إسلامية تختلف عن العلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربي، وهي العلوم الاجتماعية السائدة اليوم.

المشكلة المتافيزيقية

فالصدر اتخذ موقفاً من رؤية الفلسفة الغربية إلى الانسان، وهي رؤية منفصلة عن الغيب. وعالج في هذا السياق المشكلة الميتافيزيقية من الناحية المعرفية. كما أنّه طرح هذه المشكلة من موقع علاقتها بالدين، وحلّل مدى تأثير الميتافيزيقيا على الحياة الاجتماعية.

رفض الصدر الموقف الماركسي والوضعي من الميتافيزيقا، وهو رفض مبني على التحليل النقدي، وطرح الفلسفة الإسلامية كبديل، إنّ الميتافيزيقا في نظر الصدر ضرورية من الناحية العقلية ومن الناحية الدينية، فهي ليست مرتبطة بتطور العقل، كما تزعم الوضعية التي تنفي الميتافيزيقا باسم تاريخ الفكر (مذهب أجوست كونت)، كما يرى الصدر بأنّ الميتافيزيقيا ليست مرتبطة بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة كما ترى الماركسية، فالتساؤلات الميتافيزيقية تساؤلات تصدر عن الإنسان بصورة فطرية. هناك تناسق في نظر الصدر بين العقل والوجود بين نظام الكون وتطلع العقل نحو معرفة معنى الوجود، فبنية العقل ليست غريبة عن الوجود، فالمبادئ الموجهة للعقلانية وللمعرفة كالعلية والغائية هي مبادئ ضرورية لا يمكن تصور العقل بدونها. إنّ الصدر يرفض المذاهب الفلسفية، التي ترى أن الله خارج الكون، ويرفض في نفس الوقت، المحايثة التي تذيب الله في الكون، فصفات الله وأسماؤه تنفي المحايثة، كما تتجلى في المذاهب الفلسفية التي لا تميز بين الله والكون، فالصدر انتقد المحايثة باسم التعالي، غير أنّ التعالي في فلسفة الصدر لا ينفي المحايثة من حيث هي تعبير عن علاقة الله بالكون.

نظرية الاستقراء

وعلى الرغم من أنّ الصدر يعتمد على المنهج التجريبي للاستدلال على وجود الله (اكتشف الصدر دليلاً جديداً للاستدلال على وجود الله هو الدليل الاستقرائي أو العلمي)فعلى الرغم من ذلك، فإنّه يرى بأن حقيقة الله سبحانه وتعالى والبعث الجسدي هي أمور تفوق قدرة العقل ومن هنا ضرورة الدين، فالدين يتضمّن الغيب لكن الغيب بدوره لا ينفي العقل، فالدليل الاستقرائي يبرهن على وجود الله، ولكنه لا ينفي نسبية العقل أمام حقيقة الله، ويرى الصدر بأنّ القول بمعنى الوجود يتماشى مع الرؤية العلمية إلى العالم، وهذا هو التناقض الذي تصطدم به الفلسفة المادية في نظر الصدر؛ لأنّ هذه الفلسفة تنظر إلى الطبيعة كمجرّد صدفة، أي لا مبرر لوجود الطبيعة ولوجود نظام الطبيعة، وتؤكد الفلسفة المادية، من جهة أخرى، على النظرة العلمية إلى الطبيعة، وهكذا فالصدر يرى بأن وجود الله يبرر الرؤية التي تعتبر أن العالم يخضع لنظام، أي يبرّر مبدأ خضوع العالم إلى قوانين. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الصدر اعتمد كذلك على المنهج العلمي (الاستقراء)؛ ليستدل على وجود نظام للكون وعلى وجود الله، فالصدر عالج المشكلة الميتافيزيقية من منظور ديني وعلمي وعقلي واجتماعي، قوة العقل بالنسبة إليه لا تكمن في العقل ذاته، بل تكمن في علاقات العقل مع الدين ومع العالم، فكل تغيير اجتماعي لا يتحقق إلا عن طريق تغيير نظرة الإنسان إلى الكون.

الخلاصة

ونتيجة لما تقدم يمكن القول بأن الصدر أعاد صياغة الفلسفة الإسلامية القديمة والفكر الإسلامي على العموم، وأعاد كذلك صياغة فلسفة كل من الغزالي وابن رشد، فصاغ عن طريق هذا النقد، نقد الفلسفة الإسلامية ونقد الفلسفة الغربية، فلسفة إسلامية معاصرة ثرية من حيث المفاهيم والمنهج، فهي فلسفة لها موقعها ضمن الاتجاهات الفكرية المكونة للثقافة المعاصرة، بل وأكثر من ذلك، فقد قدم الصدر للثقافة الإنسانية عامة فلسفة جديدة تسعى إلى ربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى وبالقيم عن طريق ربطه بالنبوة والإمامة.

الدراسة الثانية

الأبعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي عند الصدر

نلاحظ، ابتداءً من السيد جمال الدين الأفغاني، بروز قابلية على استحضار الفكر الإسلامي للمفاهيم القرآنية المرتبطة بالمجتمع وبالتاريخ،وقدرة على ربط حالة الأمّة الاجتماعية والسياسية والثقافية بلغة القرآن الكريم.

ثمّ تطور الفكر الاسلامي إلى مستوى آخر، حيث بدأ يتعامل، بشكل مباشر ومن منظور قرآني، مع المذاهب الاجتماعية والسياسية، وبدأ يرصد الآيات ويستخلص دلالاتها من أجل اكتشاف إطار للمذهب الاجتماعي السياسي الاسلامي.

وتعبّر كتابات الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في هذا السياق،عن مرحلة جديدة في تطور الفكر الاسلامي، وانتقاله من المبادئ والأفكار العامة إلى مستوى التنظير وتحديد المفاهيم، ونقد النظريات والمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية.

وهنا يبرز فكر الشهيد كفكر اسلامي بالمعنى الشرعي للكلمة، فهو فكر يختلف عن التيارات، التي حاولت أن تصوغ فكراً اسلاميا بالاعتماد على مناهج فكرية غير اسلامية. فهذه التيارات تبرّر الواقع باسم التوفيق بين الاسلام والمعاصرة، أما فكر الشهيد فهو فكر يرفض كلّ تأويل أوتفسير يختلف مع مقاصد الاسلام ومضامينه.

لقد حرص الشهيد على أن لا يسقط في فخ النزعة التوفيقية، التي سقط فيها الفلاسفة المسلمون قديماً والمحدثون في العالم الاسلامي في عصرنا. انطلاقاً من هذا التحفظ المبني على التقوى ذات الأبعاد التعبدية والمنهجية. حاول الشهيد السيد محمد باقر الصدر استنباط المفاهيم القرآنية المؤطرة والموجهة لتنظير الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي. فتصنيف الشهيد لهذه المفاهيم هو تصنيف يؤكد على وحدتها وترابطها وتكاملها.فهو يتجنب النظرة التجزيئية كما يتجنب الاسراف في التأويل والتسرع في الاستنتاج. فالفكر الاجتماعي السياسي هو جزء من كل، فالشهيد السيد محمد باقر الصدر يرى أنه من الخطإ العلمي والمنهجي فصله عن النسق العام الذي يتمحور حول العقيدة الاسلامية، فالشهيد انطلق في

تنظيره للمذهب الاقتصادي الاسلامي، ولسائر القضايا الاجتماعية والسياسية والفلسفية التي عالجها من استيعاب هذه القضايا في كليتها، أي في ترابطها مع كلّ جوانب النظرة الاسلامية إلى الكون والانسان. فالشهيد يرى أن فهمنا وتنظيرنا للحياة الاجتماعية يتوقف على النظرة الكلية إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة لا على النظرة الانتقائية.

أصول الفقه كإطار معرفي ومنهجي للفكر الاجتماعي السياسي

منبع النظرة الكلية

تحرّر الشهيد من العائق الإبستمولوجي المتمثل في فقه الفروع، والذي وقف أمام ظهور المذهب الاجتماعي الاسلامي.

فبفضل منهجية أصول الفقه وصل الفكر الاسلامي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي عند الشهيد محمّد باقر الصدر إلى مستوى صياغة المفاهيم كأساس ضروري للمذهب الاجتماعي.

ذلك أن مبحث أصول الفقه هو الذي يسمح للفكر الاسلامي بطرح القضايا الاجتماعية والسياسية طرحاً كلياً لا جزئياً، فعملية التنظير الاجتماعي كانت معطلة من طرف فقه الفروع أوالنزعة الفقهية، التي تتناقض مع الرؤية الكلية للقضايا في الشريعة الاسلامية.

فالشهيد، باعتماده على أصول الفقه ومنهجيته، قد اتخذ الفكر المتريث والنظرة الشمولية لصياغة المذهب الاجتماعيالاسلامي على أساس أحكام الشريعة: فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد تمت صياغته ضمن فقه مُفلسفٍ، أي ضمن أصول الفقه كاطار نظري. فمبحث أصول الفقه هو الذي جعل الفكر الاسلامي يستعد، منذ السيد جمال الدين الأفغاني، لاستيعاب مشكلات الحياة الانسانية ومستجداتها والنهوض بالدور المطلوب إزاء معطيات الحضارة الحديثة.

الجمع بين الاصالة والعمق والتجديد

وقد وصل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى أقوى درجة من العمق في كتابات الشهيد، وهذا العمق لم يكن أبداً على حساب الاسلام ومتطلباته ،بل تمت صياغة الفكر الاجتماعي السياسي لدى الشهيد ضمن اشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع على العموم، وضمن أطر أصول الفقه على الخصوص.

إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد لم تتمّ صياغته كفكر خارج عن بنية الفقه الاسلامي، فلا وجود عنده لفصل أوتمييز بين مصطلح الفقه ومصطلح التجديد. فقضية المذهب الاجتماعي طرحت عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر في إطار العلاقة بين الثوابت والمتغيرات، بين الأحكام والأحوال.

التجديد عند الصدر

هذا هو الفرق الأساسي بين الفكر الاسلامي والفكر المحدث، ذلك أنّ هذا الأخير قد طرح اشكالية التغيير والتجديد كمصطلحات يتم تحليلها وفق المنهج الوضعي، الذي لجأ إليه المحدثون كمنهج بديل عن الفكر الاسلامي بكلّ مكوناته. في حين أنّ الشهيد يطرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من موقع الاستجابة الاسلامية لمستجدات العصر وتحديات الحضارة الغربية. فهو لم يُخضِع الشريعة للواقع أي للانتاج القيمي والمفهومي للتفاعلات الاجتماعية المنفصلة عن شريعة الله؛ لأنّ الواقع بابتعاده عن هدى الله هو واقع فاسد بالنسبة للشهيد السيد محمد باقر الصدر، وكلّ لجوء إليه كقوة مرجعية أي كمصدر وحيد للتنظير هو خروج عن متطلبات الشرع واخضاع حكم الله لحكم الواقع. أي اخضاع المطلق للنسبي.

تفاعل النص مع الواقع

وهذا لا يعني أن منهجية الشهيد هي منهجية أحادية الجانب، تنطلق من النصّ دون أي اعتبار للواقع ،بل على العكس فالفكر الاجتماعي ـ السياسي لديه، من حيث هو فكر اجتهادي، يعطي للواقع كلّ ثقله شريطة أن لا تخرج عملية

التنظير عن الثوابت الاسلامية. وهنا تتجلّى ثورية الفكر الاجتماعي المعتمد على هذا المنهج حيث إنّ استجابة المفاهيم الاجتماعية والسياسية لحركة الواقع تكون دائماً من موقع تأثير الاسلام عقيدةً وعبادةً وشريعةً في حركة الواقع لا اضفاء المشروعية عليها وتبريرها.

وهكذا فالفكر الاجتماعي الاسلامي الذي صاغه الشهيد هو فكر تحويل لا فكر تبرير. فكلّ محاولة للتقدم والخروج من التخلف ليست في جوهرها ـانطلاقاً من هذا المنهج ـ إلا الرجوع إلى النصّ وإلى عصر الرسالة، أي إعادة الانتماء للحضارة الاسلامية في مسارها السابق على الانحراف.

فالشهيد حدّد مفهوم الفكر الاسلامي بوضوح ودقة، وطرح البديل الإسلامي على الصعيد النظري والمنهجي. العقلانية المرتبطة بالنصّ هي عقلانية مفتوحة تتمتع بقوة لاستيعاب مستجدات الحركة التاريخية. فهي ليست مجرّد عقلانية خطابية، أوعقلانية مريحة تنمو في عالم المجرّدات.

والفكر الاجتماعي ـ السياسي المؤهّل لإعادة بناء الأمّة والحضارة الاسلامية هو ذلك الفكر الذي يرتبط ارتباطاً كلياً بالنصّ، وتتم صياغته في اطار العقلانية الاسلامية.

صياغة المفاهيم
لا فقه الفروع

ومعنى هذا أنّ الفكر الاسلامي الذي لم يصل إلى مستوى صياغة المفاهيم من منظور أصول الفقه هو فكر عاجز عن انتاج فكر اجتماعي ـ سياسي يحرّر الأمة ويحدث نهضة الشعوب الاسلامية. فهذا الفكر عقيم ونظرته نظرة تجزيئية تتناقض مع صياغة المفاهيم وتنسيقها. فصياغة المفاهيم هي الشرط الضروري لصياغة المشروع الحضاري الاسلامي.

إنّ تطويق العلاقة بين الدين والواقع في الإطار الضيق لفقه الفروع أحدث

فجوة بين الاسلام والحضارة، بين الأمة وحركة التاريخ. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد جاء نتيجة لبعث الحياة في الفقه باستعمال وسائل الاجتهاد ومفاهيمه.

إنّ الصيغة الجديدة للطرح، التي تتجلى في فكر الشهيد الاجتماعي ـ السياسي تختلف عن الفكر الاسلامي المرتبط بالنظرة التقليدية للطرح الديني. لقد كان الفكر الإسلامي قديماً فكراً مُجزأً: فالفقه من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى، والفلسفة من جهة ثالثة. ولم يقدم المفكرون نظرة تركيبية لهذه الجوانب الثلاثة إلاّ نادراً.

تفاعل الفقه والكلام والفلسفة

والحقّ أنّ التحليل الذي تناول الفكر الاسلامي في تفاعل عناصره الفقهية والكلامية والفلسفية قد بدأ مع السيد جمال الدين الأفغاني، إلاّ أنه أخذ طابعه الأعمق عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي بصيغة تربط الجانب الغيبي العبادي بالجانب الفلسفي والعلمي من خلال تأكيده على ما يتضمنه الاسلام من مفاهيم عن الكون والحياة وحركة التاريخ ونهضة الحضارات وسقوطها.

هذا الموقف ليس عنصراً جديداً ومستحدثاً، بل هو موقف نابع من عمق الاسلام. فالارشادات المنهجية الموجودة في القرآن الكريم تفسح المجال للنظرة الشمولية وللتحليل العلمي، وتتناقض مع تقديم الدين في صورة ضبابية تحكمها القداسة من دون أن تفتح الباب للنظرة العقلانية.

اعتماد المنهج القرآني

فالشهيد باعتماده على الارشادات المنهجية القرآنية غيّر الطرح الذي وضع فيه الدين من قبل الفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الاسلامي. ففتح الباب واسعاً من الناحية المعرفية والمنهجية لصياغة فكر اجتماعي ـ سياسي إسلامي. إنّه صاغ الفكر الاجتماعي السياسي خارج اشكالية طرح الواقع من خلال المفهوم

وطرح المفهوم من خلال الواقع. فالفكر الاجتماعي- السياسي كما صاغه الشهيد تمّ ضمن اشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع. وهو طرح يخلق جوّاً جديداً؛ لاستنطاق القرآن الكريم والسنة الشريفة في كلّ جوانب الحياة الاجتماعية.

إنّ منهج التعامل مع النص أثناء محاولة تنظير الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي يشكّل مصدراً لابتغاء الرشد. ويعتبر منهج التعامل مع النص العامل الأساسي والمصيري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي. فالتعامل هنا معناه بناء المفاهيم وبناء المنهج البديل الذي يتأسس عليه صرح المعرفة في العلوم الاجتماعية. والمشكل المطروح هنا هو كيف يمكن للفكر الاسلامي المعاصر أن يدرك المكنونات القرآنية في مضمار الفكر الاجتماعي السياسي؟ فالقرآن الكريم، بالنسبة للشهيد، لا يقف عند حد الدعوة إلى مجتمع تسوده العدالة والقيم الأخلاقية، ولكنه قدم الاطار الذي يتم فيه تحول المجتمع.

فالقرآن الكريم منذ بداية النزول في المرحلة المكية تفاعل مع الواقع ومع الحياة في كلّ جوانبها وعمل على تغيير الواقع في ضوء متطلبات القيم والمفاهيم الربانية، وعليه يرى الشهيد أنّ التعامل مع القرآن الكريم من خلال دمج القضايا المطروحة على الأمّة في إطارها الاجتماعي والحضاري سيفتح آفاقاً جديدة لعملية تنظير فكر اجتماعي ـ سياسي اسلامي. وهذا النموذج في التعامل مع القرآن الكريم من منطلق شمولي نجده في التفسير الموضوعي للشهيد السيد محمّد باقر الصدر:

فكـــرة التـــفسير الموضوعي للقرآن

«لماذا كانت الطريقة التجزيئية عاملاً في إعاقة النمو؟ ولماذا تكون الطريقة الموضوعية والاتجاه التوحيدي عاملاً في النمو والإبداع وتوسيع نطاق حركة الاجتهاد؟...

إنّ المفسر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبي، فهو يبدأ أولاً بتناول

النص القرآني المحدّد آية مثلاً أومقطعاً قرآنياً دون أي افتراضات أوأطروحات مسبقة. ويحاول أن يحدّد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ... العملية في طابعها العام عملية تفسير نص معيّن. وكأن دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسر هو دور الإصغاء والتفهم. وهذا ما نسميه بالدور السلبي. المفسر هنا شغله أن يستمع لكن بذهن مضيء بفكر صاف. بروح محيطة بآداب اللغة وأساليبها... وبمثل هذا الفكر يجلس بين يدي القرآن ليستمع. فهو ذودور سلبي، والقرآن ذودور ايجابي. والقرآن يعطي حينئذ وبقدر ما يفهم هذا المفسر من مدلول اللفظ يسجل في تفسيره.

وخلافاً لذلك، المفسر التوحيدي والموضوعي فانه لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة. يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أوالاجتماعية أوالكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الانساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الانساني من حلول. وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ يأخذ النص القرآني، لا يتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل يطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حواراً (سؤال وجواب...) لا يجلس (أي المفسر) ساكتاً ليستمع فقط بل يجلس محاوراً... وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع واتجاهاته.

ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيار التجربة البشرية؛ لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الاسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة...

إذن فهنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأنّ التفسير يبدأ مع الواقع وينتهي إلى القرآن. لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية

تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيّم، والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع. ومن هنا تبقى للقرآن حينئذ قدرته على القيمومة دائماً، قدرته على العطاء المستجد دائماً، قدرته على الابداع؛ لأنّ المسألة هنا ليست مسألة تفسير لفظ، فإنّ طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية، بينما القرآن الكريم دلّت الروايات على أنه لا ينفد وصرح القرآن الكريم بأن كلمات الله لا تنفد»[١٥]

تجديد «الاصالة»
لا تجديد «التلفيق»

إنّ منهج التعامل هذا ضرورة شرعية وعلمية وواقعية؛ لأنّ إعادة بناء الأمة الاسلامية عملية تقتضي التبصر في الأحداث من منظور تفاعل وتداخل عوامل انتاج هذه الأحداث. وهنا ينبغي التمييز بين المنهج التلفيقي الانتقائي في التعامل مع النص، وهو ذلك المنهج الذي يُخضِعُ القرآن الكريم للواقع ولمفاهيم الفكر الغربي، وبين المنهج المبني على منطلق شمولي وتعبدي في علاقته مع النص: ينطلق من الواقع إلى النص ومن النص إلى الواقع كما أشار الشهيد السيد محمد باقر الصدر في النص السابق.

وقد أبعد هذا الطرح فكر الشهيد عن الانبهار بالحضارة الغربية وبالمفاهيم، التي تتضمنها سائر مذاهبها الاجتماعية والسياسية. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد لم يتم على حساب المفاهيم الاسلامية، بل نبع منها وتشكل بفضلها.

ومعنى هذا أنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر قد ضبط مفهوم الفكر الاسلامي والفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي ضبطاً دقيقاً، حرّر هذا الفكر من النزعة التوفيقية، التي تميز بها الفكر المحدث في العالم الاسلامي والتي انتهت إلى مزيج عجيب بين الاسلام والاشتراكية، أو بين الاسلام والرأسمالية، فالفكر المحدث بانبهاره بالفكر الغربي وصل إلى تغريب المصطلحات القرآنية عن طريق المفاهيم الغربية.

فالشهيد صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي بالاعتماد على وضع الحدود

الاسلامية لمفاهيم الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية ، المفاهيم التي صاغها الشهيد تنطلق من ارتباطها بالحكم الشرعي فيما يمثله من الواجب والحلال والحرام . فهو قد عالج المشكلة الاجتماعية ـ السياسية على هذا الأساس ، وانتقد الفكر الاجتماعي الغربي على هذا الأساس كذلك . وقد أدى هذا إلى صياغة الفلسفة الاجتماعية والسياسية في نطاق العلاقة بين القرآن الكريم والواقع .

وعلى عكس الفكر المحدث ، الذي راح يوفق بين الاسلام والنظم الاقتصادية والاجتماعية الغربية فإنّ النموذج المعرفي ، الذي انطلق منه الشهيد ـ وهو نموذج تمت صياغته ضمن إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع ـ جعله يواجه مشاكل الأمة الاسلامية من خلال الحلول الواقعية لا المثالية . ويتضح ذلك في المصطلحات والمفاهيم والعبارات التي استخدمها الشهيد في كلّ كتاباته مثل : منابع القدرة في الدولة الاسلامية ومثل : مفهوم «انسان العالم الاسلامي» .

فالشهيد واجه الفكر الغربي ـ من موقع الفكر الاسلامي المؤسس على جهاز مفهومي يستطيع من خلاله أن يواجه المذاهب والنظريات الاجتماعية والسياسية خارج الشعارات العاطفية والمواقف الانفعالية .

كما أنّ التأكيد على خصوصية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي حرّر هذا الأخير من النزعة التوفيقية بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي ، فالشهيد نقد الماركسية والرأسمالية معاً ، ولم يطرح أبداً إشكالية الاختيار بين هذا النظام أوذاك . فالشهيد وقف أمام الفكر الماركسي والرأسمالي موقفاً علمياً . فقد فلسف ، في هذا السياق ، النظرة الاقتصادية الاسلامية ، وتجاوز ـ تبعاً لذلك ـ اطار الأحكام المتناثرة . لقد وقع على يد الشهيد انفتاح أصول الفقه على الفلسفة ، وانفتاح الفلسفة على اصول الفقه .

إنّ العلاقة بين الأحكام الشرعية والمفاهيم الاقتصادية والاجتماعية هي التي أدت إلى صياغة المذهب الاقتصادي والسياسي في كتابات الشهيد .[٢]

❑ ❑ ❑

المذهب الاقتصادي الإسلامي

المذهب الاقتصادي الاسلامي، الذي صاغه الشهيد يهدف إلى التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

مقولتان أساسيتان

وقد انتقد الشهيد كلاً من الرأسمالية والاشتراكية من مبدإ التوازن بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وذلك نتيجة لتركيزه صياغة المذهب الاقتصادي على مقولتين أساسيتين : خلافةالانسان، وأن المالك الحقيق هو الله تعالى.

ربط الشهيد مبدأ الملكية الخاصة ذات الوظيفة الاجتماعية بهاتين المقولتين السابقتين. فالملكية الخاصة ذات البعد الاجتماعي هي تلك الملكية التي لا تتناقض مع العلاقات الاجتماعية المبنية على التضامن، والتي تميز الحياة الاقتصادية والسياسية للأمة.

لا شك أنّ الفكر الاقتصادي الاسلامي يولي أهمية كبرى للمصلحة العامة، ويربط حقوق العباد بحقوق الله. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ المذهب الاقتصادي الاسلامي يذيب الفرد في المجتمع، فالاسلام،في نظر الشهيد، يختلف اختلافاً جذرياً عن الاشتراكية. فالملكية الخاصة وظيفية أي تلعب دوراً اجتماعياً. إلا أنها ليست ظرفية وتابعة لمرحلة تاريخية معينة، بل هي مبدأ ثابت يعبر عن قيمة الانسان من حيث هو خليفة الله في الأرض.

فالزكاة والمصلحة العامة وتحريم الربا، كلّ هذه الأحكام والمفاهيم صاغها الشهيد صياغة فقهية وفلسفية؛ ليرسي عن طريقها المذهب الاقتصادي الاسلامي.

فالاسلام، في نظر الشهيد، ينبغي أن لا تبرر رؤيته الاقتصادية والسياسية

باسم قيم وتصورات أجنبية عنه. فالمذهب الاقتصادي الاسلامي يقوم على مبادئ وقيم إسلامية وكلّ محاولة للتوفيق بين الاسلام والاشتراكية أو بينه وبين الرأسمالية هي محاول غير مشروعة ومتناقضة مع الإسلام. فالملكية الخاصة تعبير عن اهتمام الشريعة بالانسان ومبادراته. هي حكم شرعي ثابت، إلا أنها ليست محايدة تجاه القيم الأخلاقية؛ لأنّ الملكية الخاصة في المذهب الاقتصادي الاسلامي الذي صاغه الشهيد هي مشروعة ومحدودة ـ في نفس الوقت ـ بتطلبات أخلاقية تحمل طابع الواجب الديني.

ربط الاقتصاد بالأخلاق

إنّ ربط الاقتصاد بالأخلاق معناه أنّ المذهب الاقتصادي الاسلامي لا يعتبر الملكية الخاصة حقّاً مطلقاً يتصرف فيه صاحبه كما يشاء، فالملكية الخاصة تتحدّد من موقع وظيفتها الاجتماعية، ومن موقع مبدإ التوازن الاجتماعي.

فطرح الرؤية الاسلامية للملكية في إطار توازن العلاقات بين الفرد والمجتمع، وفي إطار العلاقة بين الحياة الاجتماعية والغيب، أدى إلى موقف نقدي رافض لكل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي؛ لأنهما نظامان يفصلان بين الحياة الاجتماعية والحياة الروحية في طرحهما للمشكلة الاقتصادية.

استقلالية الاقتصاد الإسلامي

فالشهيد طرح اشكالية تنظير المذهب الاقتصادي خارج الاطار النظري للمذهبين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي. فالمذهب الاقتصادي الاسلامي شيء آخر غير الرأسمالية والاشتراكية وذلك:

١ـ أنّه يتمتع بمرجعية تتمثل في كلام الله الذي لا ينفد.(١٧)

٢ـ صياغة هذا المذهب لها حقلها النظري المتمثل في الأمة الاسلامية، وإنسان العالم الاسلامي بذهنيته وقيمه وتطلعاته.

اعتمد الشهيد إذن على النظرة الكلية والشمولية لا على النظرة التجزيئية. ومعنى هذا أنّ الرؤية الاسلامية للاقتصاد ليست متروكة لكلّ التأويلات. فهي

ليست مجرد انعكاس لأخلاق المسلمين وتضامنهم. بل هي رؤية مؤطرة بمبادئ عامة وأحكام شرعية دقيقة ترسم للمجتهد الطريق لصياغة فكر اقتصادي اسلامي.

معالم المذهب الاقتصادي الإسلامي

وعلى العموم، العقيدة وخلافة الانسان والتسخير، الأخوة الإيمانية والوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة، كلّ هذه المفاهيم تشكل معالم المذهب الاقتصادي الاسلامي كما صاغه الشهيد.

من هذا المنظور انتقد الشهيد الأنظمة الاشتراكية في العالم الاسلامي؛ لأنّها تنظر إلى العلاقة بين الاسلام والاشتراكية نظرة تلفيقية. في حين أن الرؤية الاقتصادية الاسلامية مرتبطة شرعاً وعقلاً وبصفة جوهرية وبنيوية بالنظرة الاسلامية للكون والانسان. صياغة المذهب الاقتصادي الاسلامي كما طرحها الشهيد تتمّ في إطار العلاقة بين العقل والشرع. ولهذ الفكر الاقتصادي الاسلامي يتضمن، ضرورة، جانباً يتجاوز العقل. هو فكر اجتهادي نابع من اشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع.

لا شك أن الفكر المحدث الذي راح يوفق بين الإسلام والاشتراكية انطلق من نفس هذه الاشكالية، لكن خارج اطار الاجتهاد لاداخله، فالفكر المحدث ينطلق من فكرة تكييف الاسلام مع التاريخ ومع الأنظمة الاقتصادية والسياسية، لامن الواجب الشرعي والتعبدي الذي يقتضي تكيف الواقع والتاريخ حسب متطلبات الاسلام.

شروط صياغة المذهب

فمن النظرة التعبدية للنص في علاقته بالعقل وبالواقع حدّد الشهيد السيد محمد باقر الصدر الشروط الفقهية والمنهجية والفلسفية؛ لصياغة المذهب الاقتصادي الإسلامي:

«إننا في وعينا للاقتصاد الاسلامي، لا يجوز أن ندرسه مجزأً بعضه عن بعض. نظير أن ندرس حكم الاسلام بحرمة الربا، أو سماحه بالملكية الخاصة، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام. كما لا يجوز أن ندرس مجموع الاقتصاد الاسلامي، بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن كيانات المذهب الاجتماعية والسياسية الأخرى، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات... وإنما يجب أن نعي الاقتصاد الاسلامي ضمن الصيغة الاسلامية العامة، التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع...

فمن الخطإ أن لا نعير الصيغة الاسلامية العامة أهميتها، وأن لاندخل في الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب، والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوي العام.

كما يجب أيضاً أن لا نفصل بين المذهب الاسلامي بصيغته العامة، وبين أرضيته الخاصة التي أعدت له، وهيأ فيها كلّ عناصر البقاء والقوة للمذهب... الصيغة العامة للمذهب ـ أي مذهب كان ـ تحتاج الى أرضية وتربة، تتفق مع طبيعتها، وتمدّها بالعقيدة والمفاهيم والعواطف، التي تلائمها. فلا بدّ لدى تقدير الصيغة العامة للمذهب أن ندرسها على أساس التربة والأرضية المعدة لها، أي ضمن اطارها العام.

وهكذا يتضح أن الاقتصاد الاسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة... ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الاسلامي حين يدرس الاقتصاد الاسلامي بما هو مخطط مترابط، وبوصفه جزءاً من الصيغة الاسلامية العامة للحياة، التي ترتكز بدورها على التربة والأرضية، التي أعدها الاسلام للمجتمع الاسلامي الصحيح».(١٨)

وهكذا فالمسألة ليست مسألة اختيار بين الاسلام والعقلانية كما يدعي الفكر الغربي والفكر المحدث التابع له في العالم الاسلامي. بل الاختيار يتم بين عقلانية مبنية على الوضعية، وهي رغم محدوديتها تطرح نفسها كمطلق، وبين عقلانية مرتبطة بالغيب وتعي، تبعاً لذلك، نسبيتها التي تشكل قوتها؛ لأنها تجعلها

عقلانية مفتوحة قادرة على استيعاب حركة التاريخ والتحكم فيها.

وعلى العموم فالرؤية الاسلامية للاقتصاد لا ترتكز على مجرّد نظرة أخلاقية. فالأحكام والمفاهيم المستنبطة من الشريعة عن طريق الاجتهاد تؤطر وتقود صياغة المذهب الاقتصادي الاسلامي.

أثر البعد الغيبي على المذهب الاقتصادي

وبفضل علاقته بالجانب الروحي وبالغيب، يمكن للمذهب الاقتصادي الاسلامي أن يساهم في طبع العلاقات الدولية بطابع إنساني. فمساهمة الفكر الاقتصادي الاسلامي كما صاغه الشهيد، يمكن أن تكون حاسمة تجاه الأزمات التي تعاني منها شعوب العالم، وتجاه علاقة الاستغلال التي تمارس على المستضعفين من طرف المستكبرين. ذلك أن الشهيد بفضل نظرته الشمولية قد كشف عن الرؤية الأخلاقية الاقتصادية الموجودة بصفة ضمنية وصريحة في الشريعة الاسلامية، تلك الرؤية التي ترى أنّ الإنسان هو الهدف والغاية لا الاقتصاد.

فالشهيد قد بيّن أنّ الملكية في مفهومها الاسلامي تختلف عن الملكية في الحضارة الغربية، حيث تقوم على التصور المادي للكون، الأمر الذي أدى بها إلى الاستناد على الاسراف والتبذير وحرية التصرف اللا أخلاقية واللا إنسانية. في حين أنّ الملكية في الرؤية الاسلامية هي ذات وظيفة فردية واجتماعية وروحية. إن إرجاع الملكية إلى الله (الله هو المالك الحقيق)، ومفهوم الاستخلاف يجعلان الملكية خارج شمولية الاشتراكية التي تذيب الأفراد في المجتمع وخارج فردانية الرأسمالية، هي تقوم بوظيفة اجتماعية طالما أن صاحبها، سواء كان فرداً أو جماعة، هو مستخلف، أي هو مسؤول أمام الله والمجتمع عن تصرفه. يقول الشهيد:

«...وأما المجتمع الاسلامي فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكلّ من المجتمعين (الرأسمالي والاشتراكي)؛ لأنّ المذهب الاسلامي لا يتفق مع الرأسمالية

في القول: بأنّ الملكية الخاصة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكية الاشتراكية مبدأً عاماً. بل إنّه يقرّر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد. فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً عن مبدإ الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية. فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة...

وليس هناك أدلّ على صحة الموقف الاسلامي من الملكية، القائم على أساس مبدإ الملكية المزدوجة... من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية. فان كلتا التجربتين اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية، الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيهما؛ لأنّ الواقع برهن على خطإ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية...

والثاني من أركان الاقتصاد الاسلامي، السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام»[١٩]

لقد كانت إحاطة الشهيد بالفكر الاجتماعي الغربي وافية ونقدية. ويتجلّى عمق تحليله في تشخيصه لظاهرة الفردانية في النظام الرأسمالي وظاهرة الشمولية وذوبان الفرد في المجتمع في النظام الاشتراكي.

وينتهي الشهيد إلى أنّ الفكر الاجتماعي الغربي لم يحلّ مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، كما يبرز الشهيد عجز الفكر الغربي في الميدان العلمي (العلوم الانسانية)، وهو الجانب الذي فتن كثيراً من المفكّرين في العالم الاسلامي دون نقد وتفكير وإعادة النظر.

وقد أكد الشهيد على المبادئ والمفاهيم الاسلامية، لا في جانبها الروحي والتعبدي فحسب، بل في جانب الاستفادة منها لصياغة علوم اجتماعية وتوجيهها حسب متطلبات النص، ومتطلبات انسان العالم الاسلامي.

إنّ ربط الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالغيب يؤدي إلى نموذج للتنمية يتناقض مع النموذج الغربي، الذي يكون فيه الانتاج والاستهلاك غايات في ذاتها. فنموذج التنمية، كما أرسى معلمه الشهيد، مرتبط بالقيم الروحية، ووسيلة لتجسيد خلافة الانسان لله في الأرض.

نموذج التنمية في التصور الاسلامي لا يخضع للعبث، بل لعقلانية صارمة تستمد قوتها من معنى الوجود الإنساني. فغايات النموذج التنموي ليست في ذاتها؛ لأنّ عملية التنمية، من حيث هي جهاد، مرتبطة بالمطلق:

«... إنّ اتجاه إنسان العالم الاسلامي إلى السماء، لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الانسان للقدر، واتكاله على الظروف والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والابداع... بل إنّ هذا الاتجاه لدى الانسان المسلم يعبر في الحقيقة عن مبدإ خلافة الانسان في الأرض، فما يميل بطبيعته إلى ادراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله. ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته، التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون، لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف؛ لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه... ولهذا قلنا: إنّ إلباس الأرض اطار السماء يفجر في الانسان المسلم طاقاته، ويثير إمكاناته، بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها... فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة انسان العالم الاسلامي الى السماء بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض إلى هذا الإنسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة»[٢٠].

وهكذا يتبيّن بوضوح أنّ صياغة المذهب الاقتصادي الاسلامي لا تتمثل في عملية تلفيقية بين الاسلام والمذاهب الاقتصادية الغربية. فالمذهب الاقتصادي الاسلامي يتضمن عناصر ترتبط كلها بنظرة الاسلام إلى الكون والانسان.

فالمذهب الاقتصادي الاسلامي هو جزء من كل. هو عنصر من عناصر الرؤية الاسلامية للحضارة ولحركة التأريخ وللإنسان.

وعليه، فبفضل المجتهدين من أمثال الشهيد محمد باقر الصدر، الذين ساهموا في صياغة المذهب الاقتصادي الاسلامي، أصبح الفكر الاسلامي في المجال الاجتماعي له ما يقوله في ساحة صراع المذاهب والايديولوجيات.

❑ ❑ ❑

النقد الجذري للفكر الغربي وطرح البديل الإسلامي

إنّ نقد الشهيد لفكرة التوفيق بين الاسلام والرأسمالية، أو بين الإسلام والاشتراكية، لم يبرز من خلال نموذج صراعي محض، بل انطلق من نقد عميق للحضارة الغربية كحقل نظري لكلّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

وهكذا فالصراع بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي كما يطرحه الشهيد، ليس مجرّد صراع انفعالي وعاطفي، بل هو صراع عن طريق القيم والمفاهيم انطلاقاً من رؤية إلى الكون والانسان والتاريخ.

إنّ الفكر المحدث في العالم الاسلامي يشبه، من بعض الوجوه، الفلسفة الاسلامية القديمة. فإذا كانت هذه الأخيرة قد انبهرت بالفلسفة اليونانية، وانتهت إلى اخضاع الدين الاسلامي لمقولات الفلسفة اليونانية. فإنّ الفكر المحدث في العالم الاسلامي قد انطلق في موقفه من الفكر الغربي من نفس الموقع الأبستمولوجي(٢١): يحلل الفكر الاسلامي والمجتمع الاسلامي وصيرورته من خلال النسق المعرفي والقيمي الغربي. الشيء الذي جعل الفكر المحدث فكراً تابعاً ونخبوياً عقيماً لا علاقة له بالشعوب الاسلامية، التي تكوّن المادة الخام لكلّ تنظير.

الاجتهاد كأداة للمعرفة في مقابل الوضعية

أما الفكر الاسلامي كما طرحه الشهيد فهو، بحكم اعتماده على الاجتهاد، كأداة معرفية وشرعية: لاستيعاب حركة التاريخ وتوجيهها، ولاستيعاب ثقافات الشعوب ومواجهة المستجدات، مؤهل لصياغة طريق جديد ـ غير الطريق الرأسمالي أوالاشتراكي ـ للتنمية والتقدم.

فالاجتهاد بمعناه الواسع هو الإطار الذي صاغ الشهيد ضمنه نقده للفكر الغربي، كما صاغ ضمنه ،كذلك ،الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي.

لقد لجأ الشهيد إلى إطار مفهومي وقيمي وفّر له الامكانيات، التي تحرّر الفكر الاسلامي من سجن الوضعية وغياب البعد الروحي من النظام المعرفي.

فالشهيد يرى في هذا السياق أنّ صياغة الرؤية الاجتماعية ـ السياسية الاسلامية لا يمكن أن تبرز إلى الوجود بمجرد تصحيحات للنظام الاشتراكي، أو بمجرّد التلفيق بين الاشتراكية والرأسمالية. يرى الشهيد أنّ الفكر الاجتماعي ـالسياسي الاسلامي لا يمكن صياغته إلا نتيجة لثورة على صعيد القيم والمفاهيم تنبع من القرآن الكريم والسنة الشريفة. ومعنى هذا أنّ الرؤية الاجتماعية ـالسياسية الاسلامية يلازمها نموذج معرفي يختلف جذرياً عن مسلمات وبديهات النموذج المعرفي المؤسس على الوضعية.

النظامان الرأسمالي والاشتراكي ينبعان، بالنسبة للشهيد، من مصدر واحد: الوضعية. فكلّ محاولة توفيق بين الاسلام وأحد هذين النظامين معناه ادماج الاسلام في الرؤية الوضعية لحركة التاريخ.

وهكذا بينّ الشهيد أن نشاط الفكر الاسلامي من خلال النموذج المعرفي للفكر الغربي يؤدي إلى التلفيق والتكرار بدلاً من الابداع والابتكار اللذين يحتاج إليهما العالم اليوم.

إنّ فكر الشهيد كمحاولة للبحث خارج الرؤية الغربية للمجتمع والتاريخ. أي البحث عن نموذج إسلامي للاقتصاد وللتطور، هي محاولة لها مشروعيتها المنهجية والعلمية ومتطلباتها الواقعية والتاريخية.

بالنسبة للشهيد، كلّ المفاهيم التي تتم صياغتها من منظور وضعي هي تعبير عن رؤية الخطإ والانحراف. فالنموذج الحضاري الاسلامي ومرتكزاته النظرية في مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة لا يمكن أن يستخرج من مجرّد عملية تركيبية بين الرأسمالية والاشتراكية، بل يبرز إلى الوجود نتيجة لعملية تصحيحية

جذرية للخلفية الفلسفية، التي يرتكز عليها الفكر الغربي؛ لتشمل بعد ذلك المفاهيم الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وهكذا، فوقف الشهيد في هذا المجال بين لنا أنه انطلق ـ في صياغته للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي ـ من موقع البحث عن الرؤية الاسلامية ، لأنّ نشاط الفكر من خلال المرتكزات المنهجية والفلسفية للفكر الغربي لن ينتهي، إلا إلى مسلمات وبديهيات الفكر الغربي، ولن يتحرر الفكر الاسلامي من القيم والمفاهيم، التي تقف عائقاً أمام تحرر الرأسمالية والاشتراكية من الأزمة ذات الأبعاد المعرفية والانسانية والأخلاقية.

فالرؤية الاسلامية للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وللتاريخ ينبغي، حسب منهجية الشهيد السيد محمد باقرالصدر، أن تتم في اطار نظري مختلف اختلافاً جذرياً عن الإطار النظري، الذي صيغت ضمنه المذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية، وبعبارة أخرى: إنّ صياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي لاتتم باللجوء إلى الفكر الغربي، بل باللجوء إلى النص وواقع الأمة وتاريخها.

الطعنة النجلاء في قلب الماركسية

ومن هذا المنظور انتقد الشهيد النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية كأساس للفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي على العموم والفكر الماركسي على الخصوص، وذلك ضمن نقده للمادية التاريخية:

«وبالرغم من وصول الماركسية إلى هذه النتيجة، في تحليلها الاجتماعي، أبت أن تطبق هذه النتيجة على نظريتها التاريخية نفسها. فنادت المادية التاريخية كحقيقة مطلقة، وأعلنت عن قوانينها الصارمة، بوصفها القوانين الأبدية، التي لا تقبل التغيير والتعديل، ولا يصيبها شيء من عطل أوعجز في المجرى التاريخي الطويل للبشرية. حتى كان المفهوم الماركسي للتاريخ، نقطة انتهاء للمعرفة البشرية كلّها. ولم تكلف الماركسية نفسها، أن تتساءل: من أين نشأ هذا المفهوم

الماركسي؟ أوأن تخضعه لنظريتها العامة في المعرفة.

ولوكلفت الماركسية نفسها شيئاً من ذلك ـكما يحتمه الحساب العلمي ـ لاضطرت إلى القول: بأنّ المادية التاريخية، بوصفها نظرية معينة، قد انبثقت من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. فهي ككل نظرية أخرى، نابعة من الظروف الموضوعية التي تعيشها.

وهكذا نجد، كيف أنّ المادية التاريخية تحكم على نفسها، من ناحية أنها تعتبر كلّ نظرية انعكاساً محدوداً للواقع الموضوعي الذي تعيشه. ولا تعدوهي بدورها أيضاً، أن تكون نظرية قد تبلورت في ذهن انساني عاش ظروفاً اجتماعية واقتصادية معينة. فيجب أن تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطوّرة تبعاً لتطورها، ولا يمكن أن تكون هي الحقيقة للتأريخ»[٢٢].

وهكذا بيّن الشهيد أن الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي هو مجرّد انعكاس سلبي لمؤثرات ظرفية أو لمرحلة تاريخية معينة. فنسبيته نسبية انعكاس لأوضاع معينة، وليست نسبية كتلك التي تلازم الفكر العلمي وتجعله منفتحاً وقابلاً للتطور.

الثابت والمتغير
النص والاجتهاد

أما الفكر الاجتماعي ـ السياسي كما طرحه الصدر فهويتمتع بالقوة التي تؤهله لعدم الاهتزاز أمام تحديات الواقع وحركة التاريخ، لأنه فكر مبني على العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الثوابت والمتغيرات، بين النص والاجتهاد. فهوفكر يعي، منذ البداية، متغيراته وثوابته.

فالاسلام يحلّ المعادلة الصعبة التي انهزمت أمامها كلّ الفلسفات المتمثلة في العلاقة بين المتغير والثابت. يحلّها عن طريق منهجية صاغها المفكّرون المسلمون بفضل ارشادات ربانية. هذه المنهجية هي الاجتهاد.

فالشهيد عندما صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي، صاغه من موقع

المجتهد، وانطلاقاً من مفاهيم الاجتهاد حول الثوابت والمتغيرات. فهولا يفكر خارج التاريخ بل بالتاريخ، لكن دون أن يسقط في فخ النزعة التاريخية؛ لأن الفكر الاجتماعي ـ السياسي مرتبط بالنصّ لا بالواقع أوبالتاريخ فحسب.

إنّ طريق صياغة الفكر الاسلامي المحقق لانتصار الأمة ونهضتها هوالطريق الذي تتم فيه صياغة هذا الفكر حسب شروط الدين أي من موقع الاجتهاد وعلاقة الفكر بالنص من حيث هي علاقة النسبي بالمطلق. أما الطريق الذي تستنبطه عقلانية الانسان المنفصلة عن اللّٰه تعالى فهودائماً طريق خاطئ يزيد في انحطاط الأمة.

اللاواقعية واللاعقلانية صفتان ملازمتان للفكر الغربي بحكم عدم ارتباطه بالمطلق، وفصله الرؤية الاجتماعية ـ السياسية عن أبعادها الميتافيزيقية.

وعلى العكس من ذلك فإنّ خصائص الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي من الناحية المنهجية والمعرفية تتمثل في العلاقة بين العقل والدين والواقع. وتتمثل من ناحية الهدف في العمل على تجسيد متطلبات خلافة الانسان للّٰه في الارض.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي يسعى، بحكم هذه الخصائص، إلى صياغة منهجه للتغير حسب متطلبات الاسلام ومتطلبات الواقع شريطة أن تخضع هذه الأخيرة لمبدإ إعادة الاسلام إلى أرض الواقع، أي تكييف هذا الأخير حسب متطلبات الشريعة.

وهذا ما يجعل الفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي يحتوي الواقع كلّه؛ لأنه يستقطب كلّ مواقع التصور الانساني على أساس المنهج والهدف اللذين يرتكز عليهما هذا الفكر.

ولهذا فنقد الشهيد السيد محمد باقر الصدر للاشتراكية والرأسمالية كان من موقع النموذج الحضاري الاسلامي، لا من موقع التوفيق بين الاسلام والفكر الغربي. فتحليله يجمع بين رفض الماركسية والرأسمالية في مجال الاقتصاد

والاجتماع والسياسة من موقف معرفي يسعى إلى البحث خارج الطرح البشري للمسألة الاجتماعية والسياسية.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي هوإذن ـ بحكم مرجعيته ـ عقيدة إسلامية على مستوى المفاهيم (ومن هنا شعور المسلمين بالالتزام تجاه هذه المفاهيم).

إن مسار الفكر الاجتماعي ـ السياسي، كما طرحه الشهيد، يتّجه نحوالابداع؛ لأنّه وضع نفسه في موقع متحرر وناقد لنموذج التفكير الاجتماعي ـ الغربي.

شبهة وردّها

قد يقال: بأنّ فكرة التوجيه في الحياة الاقتصادية والعقلنة، وإعطاء أهمية للمبادرات الفردية في إدارة الاقتصاد هي خصائص غربية واضحة، ولا يعطي الاستشهاد الدائم بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والأحكام الفقهية المشروعية ـ الاسلامية لهذه الخصائص.

لاشك أنّ بعض الجوانب والعناصر قد تكون مشتركة بين كلّ الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. إلا أنّ هذه العناصر تتشكل حسب المجموعة التي تنتمي إليها وحسب نسق العلاقات، التي تربطها مع العناصر الأخرى ومع القاعدة التي يرتكز عليها النظام الاقتصادي والاجتماعي، وهي العقيدة الاسلامية بالنسبة للفكر الاجتماعي الاسلامي، وما تنتجه هذه العقيدة من مفاهيم وقيم ونظرة إلى الكون والانسان تنعكس على نفسية الأفراد وعلى العلاقات الاجتماعية بشكل يجعل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تتخذ مساراً له خصوصيته، ولا يشبهه مسار الأنظمة المرتكزة على الوضعية[٢٣].

وعلى هذا النحولم يعد معيار النشاط الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية معياراً من خارج المواقع فحسب (المصدر الالهي للقيم والمفاهيم في مجال الحياة الاجتماعية ـ السياسية)، وإنما معيار يلتقي مع قانون موضوعي لتطور

الواقع(ذهنية إنسان العالم الاسلامي وتطلعه إلى تجسيد متطلبات الشرعية في الواقع الحي). فهنا يلتقي الشرع مع الواقع ولا يتناقض معه[٢٤].

وهكذا فالاسلام والواقع (الحقل النظري المتمثل في الأمة) يوفّران الأرضية لصياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي. فالأمة تملك الاستعداد على الصعيد الذهني والنفسي لممارسة المفاهيم الاجتماعية ـ السياسية الاسلامية، ولعملية التغيير التاريخي حسب متطلبات الاسلام.

فنقد الشهيد للفكر الغربي جعل هذا الأخير معطى نسبياً، وأوضح التناقض الذي ينتج عن كلّ محاولة لنقل البناء الثقافي والفكري الغربي إلى العالم الاسلامي.

من الدفاع إلى الهجوم

لقد نقل الشهيد مواجهة الفكر الغربي من موقف الاستسلام والرفض الهزيل إلى موقف النقد، وطرح البديل الاسلامي في ميدان الفكر الاجتماعي ـ السياسي على العموم وميدان العلوم الاجتماعية على الخصوص، يقول السيد محمد حسين فضل الله:

«السيد محمّد باقر الصدر الذي كان فكره وقلمه يمثلان النقلة المتقدمة لحركة الاتجاه الاسلامي الراشد، قد كتب في تلك الفترة كتاب فلسفتنا، الذي يعتبر بحق الكتاب الذي نقل الصراع مع الشيوعيين من أسلوب الغوغاء إلى أسلوب الفكر العلمي، مما يعطي الانطباع بأنّ الاتجاه الاسلامي الجديد لا يتحرك في مواجهته للشيوعية من المواقع السياسية الموجهة لمصلحة الغرب، بل يتحرك من موقع الايمان بأنّ الطريق الوحيدة لتحصيل القناعات العقيدية هوالحوار الفكري المبني على القواعد الجديدة»[٢٥]

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد يتبنى تاريخ الأمة الإسلامية ويرتبط بالجذور الحضارية للشعوب الاسلامية. وهذا الربط بين الفكر

الاجتماعي والتاريخ هو ربط بين هذا الفكر والعقيدة؛ لأنّ التاريخ يتضمن العقيدة والعقيدة تتضمن التاريخ؛ على اعتبار أن مسار الأمة تشكل بفضل القيم والمفاهيم التي ـ تتضمنها العقيدة.

يقول الشهيد منتقداً المادية التاريخية:

«... فإنّ الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلّها الصحيح. ذلك أنّ الحل يتوقّف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدمه الدين للإنسانية؛ لأنّ الدين هو الطاقة الروحية، التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائده الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأنّ هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلاّ تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية المادية... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني».(٢٦)

المضمون الجوهري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي

الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي كما طرحه الشهيد هو فكر له منهج، إنّه يشكل بناءً نظرياً متكاملاً، له وجهته الخاصة في الكون والمجتمع والانسان والتاريخ، فجوهر الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي يقوم فى الاطار التاريخى على تصور مجتمع الخلافة، وفى الاطار الاقتصادي على الملكية المزدوجة (خاصة وعامة) وفى الاطار السياسى على الولاية التى هى دولة ـ الأمة واستمرار لدولة المدينة التي أسسها الرسول صلى الله عليه وآله بأمر من الله تعالى.

فهذه المفاهيم كلّها تشكل مضمون الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي باستمرار بحيث لا يمكن أن يغير عنصر من هذه العناصر دون أن يحدث تغييراً

جوهريا وتحولاً في كل مرتكزات هذا البناء. وهو تحول يعني، في الحقيقة، المروق عن شرع الله.

فالبناء النظري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي ليس وليد ظروف اجتماعية واقتصادية، وليس وليد مرحلة تاريخية. بل هو مجموع الثوابت، التي ترتكز عليها عملية التنظير في المجال الاجتماعي ـ السياسي.

الإنسان فاعل في الإسلام ومنفعل في الماركسية

وهذا يعني، في إطار علاقة الانسان بالواقع وبالتاريخ، أنّ الانسان هو الذي يملك مبادرة التغيير، وليست الظروف الاجتماعية أووسائل الانتاج كما هو الحال في الماركسية، التي ترى أنّ المحتوى الداخلي للانسان لا ينمو ولا يتغير إلاّ بعد إحداث تغيير في طريقة الانتاج ونوعية القوى المنتجة، يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر:

«فهو (أي الانسان) بصورة مستقلة عنها لا يمكنه أن يفكر تفكيراً اجتماعياً، أوأن يعرف ما هو النظام الأصلح؟ وإنما القوى المنتجة هي التي تملي عليه هذه المعرفة»(٢٧).

ونتيجة لذلك فإنّ الالتزام بالمصلحة الاجتماعية يزداد نمواً مع زوال الملكية الخاصة، ذلك الزوال الذي يقضي على أنانية الإنسان، والجري وراء مصالحه.

وهكذا فالماركسية ترى أن تغيير المحتوى الداخلي للإنسان؛ لنزع ميوله الفردية وزرع ميول اجتماعية مكانها هي عملية مرتبطة بعوامل خارجية (الملكية العامة) لا بالقيم الأخلاقية. وفي المقابل نرى عكس ذلك تماماً بالنسبة للنظام الرأسمالي، الذي يربط حرية التملك بالحرية المطلقة، التي ينبغي للانسان أن يتمتع بها. فالحرية وحقّ التملك عنصران مترابطان.

ويرى الشهيد أن الاسلام يتجاوز فكرة الحرية في مفهومها الرأسمالي؛ بتأكيده

على مبدإ الحرية في نطاق محدود بحدود القيم، التي تحافظ على سلامة مسيرة البشرية عبر التاريخ.

أما بالنسبة للعلاقة بين الانسان والظروف الاجتماعية، فالشهيد يرى أن الاسلام لا ينكر تدخل هذه الأخيرة في تشكيل الانسان وتشكيل الفكر الاجتماعي، لكن الإنسان يبقى أساس عملية التغيير لا وسائل الانتاج ونوع الملكية، وبالنسبة للعلاقة بين الفكر الاجتماعي السياسي والمجتمع، فان تأثير العوامل الاجتماعية هو تأثير مضبوط ـ من الناحية الشرعية والمنهجية والمعرفية ـ داخل منطقة الفراغ، التي حدّد الشرع إطارها من جهة، وحسب ثوابت الاسلام حول الكون والانسان والتاريخ من جهة أخرى.

منطقة الفراغ
ومنهجية الاستيعاب

يقول الشهيد محدّداً منهجية الاسلام فيإستيعاب حركة التاريخ: لماذا وضعت منطقة الفراغ؟.

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على أساس: أنّ الاسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أوتنظيماً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم. وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لابد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، أن ينعكس تطور العصور فيها، ضمن عنصر متحرك، يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أواهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث. بل تعبر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أواهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية

الأصلية، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف»[٢٨].

إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الرأسمالي والاشتراكي يحمل بذور تشيئ الإنسان وتحوله إلى كائن سلبي نتيجة للإطار العام الذي تشكل فيه الفكر الغربي والمتمثل في انقطاعه عن المطلق.

دور الإنسان في التغيير

إنّ الماركسية، بالنسبة للشهيد، لا تعطي دوراً حاسماً للانسان في التأريخ، لأنّها ترد حركة التاريخ كلها إلى البنية التحتية (الاقتصادية). ولكن الرأسمالية ليست، بالنسبة للصدر، بأحسن من الماركسية في مجال دور الإنسان في تحريك التاريخ؛ لأنّ الديمقراطية لا تحمل في طياتها علاج مشكلة الانسان. ذلك لأن فكرة الديمقراطية فكرة توجد في الفراغ لأنّها تفتقد الأساس الحقيقي، الذي يثبتها ويمدّها بالقوة اللازمة لتقوم بدورها في تحريك التاريخ.

فالفاعلية اللازمة لتغيير الواقع تنبع من المحتوى الروحي الداخلي للانسان بالنسبة للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي. وهنا تتجلّى ثوابت الفكر الاسلامي، التي صاغها الشهيد بفضل الارشادات المنهجية من القرآن الكريم والسنة الشريفة: كالفطرة وسنن الله في الكون. يقول الشهيد مفسراً قوله تعالى:
﴿ ... إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ... ﴾*:

«هذه السنة التاريخية للقرآن... بيّنت بلغة القضية الشرطية، لأنّ مرجع هذا المفاد القرآني إلى أن هناك علاقة بين تغييرين: بين تغيير المحتوى الداخلي للإنسان وتغيير الوضع الظاهري للبشرية والانسانية، مفاد هذه العلاقة قضية شرطية، أنّه متى وجد ذلك التغيير في أنفس القوم، وجد هذا التغيير في بناء القوم وكيان القوم»[٢٩].

(*) الرعد: آية ١١.

المحتوى الداخلي والمـثل الأعـلى

وهكذا المحتوى الداخلي للإنسان هو ـ بالنسبة للشهيد ـ القاعدة والأساس للبناء العلوي، للحركة التاريخية.

إلا أنّ المحتوى الذهني ليس محتوى غائماً مطاطياً بدون شكل. وهنا يتساءل الشهيد: «ما هو المحور الذي يستقطب عملية بناء المحتوى الداخلي للانسانية؟. المحور الذي يستقطب عملية البناء الداخلي للانسانية هو المثل الأعلى»(٣٠).

فالمحتوى الداخلي للانسان كمحرك للتاريخ يحدده المثل الأعلى، يُحدّده ويحدّد مدى امكانياته وطاقاته التغييرية:

«فإنّها جميعاً تنبثق عن وجهة نظر رئيسية إلى مثل أعلى للانسان في حياته، للجماعة البشرية في حياتها. وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الغايات التفصيلية، وينبثق عنه هذا الهدف الجزئي وذلك الهدف الجزئي. فالغايات بنفسها محركات للتاريخ وهي بدورها تتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الداخلي للإنسان، وهو المثل الأعلى الذي تتمحور فيه كلّ تلك الغايات، وتعود إليه كلّ تلك الأهداف.

فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً، تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أومنخفضاً تكون الغايات المنبثة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً».(٣١)

التطلع إلى المثل الأعلى

وهكذا ينتهي الشهيد إلى الكشف عن خصوصية مفهوم الصيرورة التاريخية في الاسلام. إنّها صيرورة نابعة من تطلع النسبي إلى المطلق. إنّ نسبية الإنسان لا ينتج عنها إلاّ تطلع نسبي ومثل أعلى نسبي. وهنا يبرز دور الدين، لا في مستوى دفع الإنسان نحو المثل الأعلى فحسب، بل كذلك في تصور المثل الأعلى. فالمثل الأعلى الذي طرحه الدين يقتضي حركةً للتاريخ تفوق كل اطروحات فلسفات التاريخ الغربية، هذه الفلسفات التي تتأسس عليها المذاهب والنظريات الاجتماعية والسياسية تفتقر إلى الواقعية والسمو.

فكلّ فكر اجتماعي يؤمن بالدور الفاعل للانسان يرتبط حتماً بالتطلع إلى المثل الأعلى، فلا يمكن الثورة على الأوضاع وتغيير الواقع دون التطلع إلى ما يجب أن يكون، لكن أهداف هذا التطلع تتسع إلى ما لا نهاية، وتمتد حركة الانسان، تبعاً لذلك، إلى ما لا نهاية إذا كانت (هذه الأهداف) مرسومة من طرف الدين.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي لا يمكن أن يحدث التغييرات المطلوبة بالاعتماد على مجرد التصور البشري للأهداف أو للمثل الأعلى.

فالتصورات المادية للكون والحياة والإنسان، لا يمكنها أن تتجاوز حدود نسبيتها، كما لا يمكنها أن تدفع بالانسان خارج نسبيته. في حين أنّ الدين يفتح مجالاً واسعاً للنسبي؛ كي يتجاوز نقصه بتطلعه إلى المطلق (٣٢).

وهكذا فالنسبية المنبثقة من التصور المادي للكون تحمل في داخلها بذرة فنائها، في حين أنّ النسبية المنبثقة من علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب تحمل في داخلها بذرة قوتها واستمراريتها.

مفهوم الخلافة

وهكذا، فالشهيد السيد محمد باقر الصدر قد حلّل مفهوم خلافة الانسان واستنبط القيم والمفاهيم، التي يتمتع بها هذا المفهوم. فالخلافة، في تحليل الشهيد، هي رؤية حضارية متكاملة الأبعاد، تتداخل فيها الجوانب الروحية مع الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية. وقد طرح الشهيد الخلافة كعملية مستمرة الفاعلية في الزمان، ولذلك أصبح مفهوم الخلافة يشكل منظوراً للتاريخ؛ لأنه مفهوم حركي بتفاعله المستمر مع الواقع المتحرك.

فالخلافة تتطلب رؤية اجتماعية ـ سياسية تختلف جذرياً عن الفكر الاجتماعي الغربي. فهذا الأخير سقط في النزعة الاجتماعية والنزعة التأريخية، فأصبح الإنسان في منظور العلوم الانسانية الغربية مجرد مجموع العلاقات الاجتماعية، ومجرّد نتيجة حتمية لحركة التاريخ.

فالخلافة كما حلّلها الشهيد هي إطار نظري وقيمي لفكر اجتماعي سياسي يولي الأهمية للانسان في عملية التغيير. فالخلافة لا تذيب الانسان في الأرض أوفي المجتمع، بل هو كائن في تحقق مستمر.

انطلاقاً من هذا المفهوم للخلافة صاغ الشهيد الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي خارج الاطار النظري والمنهجي للاشتراكية والرأسمالية اللتين تتناقضان تناقضاً جذرياً مع مفهوم الخلافة. فالرأسمالية تؤدي بحياة الانسان إلى التمحور حول بعد واحد هو البعد المادي، الذي لا يخرج عن الأفق الضيق للعلاقة بين الانتاج والاستهلاك. في حين أن الاشتراكية اضافة إلى بعدها المادي، تذيب الفرد في المجتمع.

وعلى العكس من ذلك فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي الذي صاغه الشهيد مبني على مبدإ التفاعل بين الفرد والمجتمع باعطاء الأولوية للجانب الداخلي الروحي في عملية البناء والتغيير. وهذا ما يجعل الانسان جديراً بصنع التاريخ.

وهنا تتجلى قيمة الخلافة كمفهوم وكخلفية معرفية في مجال تنظير فكر اجتماعي ـ سياسي إسلامي. ذلك أنّ الفكر الغربي الذي يؤكد على دور الانسان في حركة التاريخ يقع في التناقض، عندما يجعل هذا الأخير مجرّد نتيجة لعوامل اجتماعية وتاريخية. إنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي المفصول عن الإيمان بالله ليس مؤهلا ـ على الصعيد المعرفي والمنهجي ـ لصياغة فلسفة للتاريخ، يكون فيها الانسان هو أساس الحركة. في حين أن الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي من حيث هو فكر يربط المجتمع بالغيب، ويؤكد على خلافة الانسان، مؤهل لطرح فعالية الانسان ودوره في حركة التاريخ أكثر من أي فكر آخر.

فالخلافة كما طرحها الشهيد معناها أنّ الانسان ليس هذا الجسم فحسب وليس هذا الفكر فحسب. بل هو كائن يتمتع بقوة تؤهله للتعالي على الأوضاع؛ لينظر إليها من موقع الفاعلية، لا من موقع التأثير المنفعل فحسب.

فالاسلام ، بالنسبة للشهيد محمد باقر الصدر ، يؤكد على ذات الانسان كقوة داخلية تعبر عن نفسها في المجتمع وفي التاريخ ، وهذا التعبير ليس تعبيراً آلياً أحادي الجانب ، بل هو نتيجة لعلاقة متبادلة بين الانسان والواقع ، علاقة يمتلك فيها الانسان قوة المبادرة وقوة التوجيه ، فارتباط الخلافة بالواقع وبالتجربة يعني بالدرجة الأولى أنها صيرورة لا واقع معطي.

وهكذا يمكن القول: إنّ الصدر صاغ منظومة مفهوم الخلافة ، منظومة تشكل دعماً قوياً لإعادة بناء الفلسفة الاسلامية، التي يفتقر إليها الفكر الاسلامي المعاصر أشدّ الافتقار ، منظومة الخلافة ليست فلسفة مجرّدة بعيدة عن الواقع ؛ لأنّ الانسان الخليفة هو كائن تجريبي يؤثر في التاريخ ويتأثر به كذلك.

يرى الشهيد أنّ مفهوم الخلافة يدفع العقل إلى القيام بوظائفه في كشف السنن المتحكمة في الطبيعة والمجتمع فتحقيق الخلافة لا يتم إلا بتسخير هذه السنن لصالح الانسان . فالخلافة كما حللها الشهيد تتناقض مع التفسير اللاهوتي للمجتمع والتاريخ، ذلك التفسير الذي يعتمد على الغيب بمعناه المبتذل الذي يناقض الخلافة والتسخير.

الغيب القرآني والغيب اللاهوتي

وهذا الموقف هو دحض لنظرية (**Auguste Conte**) أوجست كونت، الذي يميز بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية ، على اعتبار أنّ في الحالة اللاهوتية تفسر البشرية الظواهر الطبيعية والاجتماعية بقوى غيبية ، فتحليل الشهيد لمفهوم سنة الله وخلافة الانسان جعله يحدّد موقف الاسلام من الناحية المنهجية والمعرفية من الفلسفة الوضعية.

يرى الشهيد أنّ علاقة المجتمع بالغيب معناها أنّ الله هو الخالق والسبب النهائي للظواهر ومايحكمها من سنن ثابتة ، فالغيب ليس هو السبب المباشر للظواهر في نظرية المعرفة الاسلامية التي استنبطها الشهيد في القرآن الكريم :

«... إنّ السنة التاريخية ربانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى ، سنة الله كلمات الله على اختلاف التعبير ، بمعنى أنّ كلّ قانون من قوانين التاريخ ، فهو كلمة من الله سبحانه وتعالى ، وهو قرار ربّاني... وقد يتوهم البعض أنّ هذا الطابع الغيبي الذي يلبسه القرآن الكريم للتاريخ ويجعله يتجه اتجاه التفسير الالهي للتأريخ، الذي مثلته مدرسة من مدارس الفكر اللاهوتي على يد عدد كبير من المفكّرين المسيحيين اللاهوتيين... لكن الحقيقة أن هناك فرقاً أساسياً بين الاتجاه القرآني وطريقة القرآن في ربط التاريخ بعالم الغيب، وفي إسباغ الطابع الغيبي على السنة التاريخية ، وبين ما يسمى بالتفسير اللإلهي للتاريخ الذي تبناه اللاهوت ، وحاصل هذا الفرق هو أنّ الاتجاه اللاهوتي يتناول الحادثة نفسها، ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث... بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات ، لا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء... بل إنه يربط السنة التاريخية بالله ، يربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله، فهو يقرّر أولاً ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلا أنّ هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التأريخية هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى... وبنائه التكويني للساحة التأريخية... »(٣٣).

فهناك فرق بين الرؤية الاسلامية لعلاقة الغيب بالمجتمع وبالتاريخ وبين الرؤية المبتذلة للغيب ، تلك الرؤية التي تفسر الظواهر الاجتماعية بالغيب بصفة مباشرة.

مبادئ وأهداف
الطرح الإسلامي

إنّ الإسلام ـ بالنسبة للشهيد ـ لم يكتف برسم الغايات الأخلاقية للحياة الاقتصادية والسياسية، بل رسم كذلك المبادئ العامة، وقدم المفاهيم لصياغة مذهب اجتماعي ـ سياسي.

ومعنى هذا أنّ عمليه الاجتهاد لاستيعاب المستجدات لاينبغي أن تنطلق من مبدإ تكييف الاسلام حسب متطلبات العصر؛ بل تكييف العصر حسب متطلبات الاسلام وهذا ما جعل الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد ينطلق من مقولة التفاعل بين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية والروحية.

إنّ التركيز على الطرح الاجتماعي للقضايا في اجتهاد الشهيد حرّر الفكر الاسلامي من الطرح التجريئي أوالفردي، الذي كان عائقاً أمام صياغة مذهب اجتماعي إسلامي. فالطرح الاجتماعي للقضايا لا يرتكز فحسب على تصور الفرد الذي يسعى إلى ممارسة متطلبات الشريعة ـ بل يرتكز ـ في الأساس على تصور لنموذج حياة اجتماعية إسلامية، أي في إطار مشروع حضاري إسلامي لا في إطار النظرة التجزيئية.

ولذلك تمت صياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد من موقع أصول الفقه لا من موقع فقه الفروع. فهذا الأخير تابع لأصول الفقه لا العكس.

أثر الفكر الغربي في
فكر الشهيد الصدر

لا شك أن الصراع الايديولوجي والحضاري عند الغرب أثر في فكر الشهيد وجعله يجتهد؛ ليجابه التحدي بسلاح الخصم. ومن هنا كان طرحه لموقف الاسلام في ميدان الاجتماع والسياسة في مستوى إشكالية الفكر الاجتماعي الاسلامي.

هذا صحيح، إلا أنّ الاعتماد على مبدإ الاجتهاد في التنظير يؤهل الفكر الاسلامي للطرح الشمولي للقضايا، ويؤهله لتنظير المذهب الاجتماعي الاسلامي.

فتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية تنظيماً اسلامياً هو الشرط الضروري، الذي يسمح للأفراد بممارسة واجبات الشريعة الاسلامية.

إنّ الطرح الاجتماعي للقضايا عند الشهيد لا يعني إهمال الفرد أو صياغة المذهب الاجتماعي السياسي الاسلامي في إطار النزعة الاجتماعية، التي تتميز بها العلوم الاجتماعية الغربية فالفرد كما يتجلّى في كتابات الشهيد، يتجاوز إطار الفردية المرتبطة بالمجتمع: هو خليفة الله في الأرض. ومن هنا كانت عملية التغيير تنطلق من البناء الداخلي للفرد لتشمل البناء الاجتماعي.

وهنا تتجلّى. أصالة الفكر الاجتماعي ـ السياسي لدى الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي حرر هذا الفكر الاسلامي من النموذج المعرفي الغربي (الوضعية والنزعة الاجتماعية)، وجعل عملية التنظير تتمّ من منظور متطلبات الشريعة في الميدان المعرفي (أصول الفقه) ومن منظور فلسفي في نفس الوقت.

ولهذا كان المذهب الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي كما صاغه الشهيد يختلف عن كل النظريات والمذاهب الاجتماعية ـ السياسية التي تفصل الانسان عن جانبه الروحي، وتذيبه في كلٍّ أكبر منه هو المجتمع. لا وجود لثنائية في الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي؛ لأنه لا تقابل بين الفرد والمجتمع، ولا انفصال بين الإنسان وخالقه.

وعلى الرغم من أنّ للفرد روحانيته التي يتعالى بها على المؤثرات الاجتماعية؛ ليوثر فيها بدوره، إلا أن المجتمع شرط ضروري للوجود الفردي، فكل تحليل لقضايا الفرد ينبغي أن يتم في أفق التحليل الاجتماعي. لكن إذا كانت الحياة الاجتماعية ضرورية للحياة الفردية، فإنّها ليست شرطاً كافياً لهذه الأخيرة. فالمجتمع شرط ضروري لوجود الأفراد وليس شرطاً كافياً.

وهنا تبرز روحانية الانسان الخليفة الذي يختلف عن الإنسان، كما طرحته العلوم الاجتماعية الغربية، وخاصة الماركسية التي جعلته مجرّد مجموع العلاقات الاجتماعية.

❑ ❑ ❑

مفهوم الأمّة الإسلامية

ونتيجة لذلك، صاغ الشهيد علاقة الفرد بالمجتمع حسب المبدإ الاسلامي للحياة الاجتماعية، وهو مبدأ الأمة؛ ولهذا كانت العلاقات في المجال الاقتصادي وفي المجال السياسي (العلاقة بين الجمهور والدولة) مرتكزة على أخلاقية التضامن، التي تختلف عن الصراع الطبقي، كما تختلف كذلك عن النظام الاشتراكي، الذي يذيب الأفراد في المجتمع.

ومن هنا فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي يختلف اختلافاً جذرياً عن كلّ الأنظمة الاقتصادية والسياسية، التي تتصور المساواة بين الأفراد من منظور آلي يذيبهم فى المجتمع كحقيقة قائمة بذاتها (تأليه المجتمع).

فالانسان، فى المجتمع الاسلامي من حيث هو أمّة، له غاية فى ذاته، ولا يكون المجتمع تبعاً لذلك مادة خام تشكّلها الدولة فى أية صورة شاءت.

مفهوم الأمة ومفهوم القومية

لقد حلّل الشهيد مفهوم الأمة بصفة ضمنية أوصريحة كعنصر رئيسي فى الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي. فالصدر يرى أنّ القومية تختلف عن مفهوم الأمّة على اعتبار أنّ هذا الأخير نابع من العقيدة الإسلامية، ويشكل جزءاً لا يتجزأ منها.

فالعلاقة بين مفهوم الأمة والاسلام هى علاقة دينية أي علاقة تعتبر الاسلام وحياً من عند الله لا ديناً بالمعنى السوسيولوجي، وهو المعنى الذى ينتهى إلى أنواع مختلفة من الاسلام، إسلام عربي وإسلام تركي وإسلام بربري وإسلام ايراني...الخ. أي إسلامات سوسيولوجية. وهي إسلامات تنتج بالضرورة عن مفهوم القومية المفتت لوحدة الأمة الاسلامية.

ويتجلّى التقابل بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية بصفة واضحة في الميدان السياسي، حيث يرفض الفكر القومي مبدأ الاسلام (دين ودولة) ويتمسك بالفصل بينهما.

فالاختلاف بين مفهوم القومية ومفهوم الأمّة هو اختلاف التناقض لأنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي المرتكز على مفهوم القومية يريد أن يغير المجتمع ويطوره انطلاقاً من التراث، الذي يمتد إلى ما قبل الرسالة الاسلامية، في حين أنّ مرجعية مفهوم الأمة، التي تتضمن تطبيق الشريعة في جوانبها العبادية والاقتصادية والسياسية هي مرجعية لا تتصور الرجوع إلى الأصل ومفهوم التراث إلاّ ابتداءً من عصر الرسالة.

فهذه المرجعية تميز بين الإسلام وبين الجاهلية، مع العلم أنّ هذا المفهوم الأخير (الجاهلية) ليس مفهوما عقائدياً فحسب ،بل الجاهلية ذات أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية مبنية على النظرة المادية، وعلى الصراع بين المستضعفين والمستكبرين.

إنّ الفكر الذي يعتمد على القومية كإطار لحياة اجتماعية ـ سياسية للشعوب الاسلامية هو فكر ينظر إلى الاسلام نظرة ظرفية مجزأةً وناقصة، في حين أنّ فكرة الأمة هي نتيجة لنظرة كلية وشاملة للإسلام وللحضارة الاسلامية. هي نظرة تعبر عن شمولية الاسلام وصلاحيته لكلّ زمان ومكان، تلك الشمولية، التي جعلت الثقافة الاسلامية تستوعب الثقافات الهندية والفارسية واليونانية.

إنّ مفهوم الأمة كما طرحها الشهيد ليس مجرد رد فعل عاطفي تجاه مأساوية ظروف الشعوب الاسلامية منذ القرن التاسع عشر، بلى، هذا المفهوم جزء من العقيدة وجزء من المذهب الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي.

فالشهيد عالج مشروع إعادة تأسيس الدولة الاسلامية، ومشروع تحقيق الرؤية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الاسلامية في اطار فكرة الأمة كخلفية

حضارية لكل جوانب الحياة الاجتماعية الاسلامية. يقول الشهيد:

«... فلا بدّ للامة اذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به أن تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب.

القومية وعاء فارغ

وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الاسلامي تفكر في اتخاذ القومية فلسفة وقاعدة للحضارة وأساساً للتنظيم الاجتماعي، حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً. غير أنّ القومية ليست إلاّ رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس حيادية تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية. وهي لذلك بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاة الكون والحياة، وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي.

ويبدو أنّ كثيراً من الحركات القومية أحسّت بذلك أيضاً، وأدركت أنّ القومية كمادة خام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معين، وحاولت أن توفق بين ذلك وبين أصالة الشعار، الذي ترفعه وانفصاله عن الانسان الأوروبي فنادت بالاشتراكية العربية...

وهي تغطية فاشلة لا تنجح في استغفال حساسية الأمة؛ لأنّ هذا الإطار القلق ليس إلا مجرد تأطير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي، الذي تمثله الاشتراكية... وإلى جانب الشعور المعقد للأمة في العالم الاسلامي تجاه الاستعمار، وكلّ المناهج المرتبطة ببلاد المستعمرين يوجد هناك تناقض آخر... وهو التناقض بين هذه المناهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون...

وخلافاً لذلك لا يواجه النظام الاسلامي هذا التعقيد... بل إنه إذا وضع

موضع التطبيق سوف يجد في العقيدة سنداً كبيراً له وعاملاً مساعداً على إنجاح التنمية الموضوعة في إطاره...

فهناك في الواقع أخلاقية إسلامية تعيش بدرجة وأخرى داخل العالم الاسلامي... وهنا تبرز أهمية الاقتصاد الاسلامي بوصفه المنهج الاقتصادي القادر على الاستفادة من أخلاقية إنسان العالم الاسلامي... وتحويلها إلى طاقة دفع وبناء... »(٣٤).

ثم يشير الشهيد إلى شمولية المنهج الاسلامي في طرحه للمشروع الحضاري:

« وإضافة إلى كلّ ما تقدم نلاحظ أنّ الأخذ بالاسلام أساساً للتنظيم العام، يتيح لنا أن نقيم حياتنا كلّها بجانبيها الروحي والاجتماعي على أساس واحد، كأنّ الإسلام يمتد إلى كلا الجانبين، بينما تقتصر كثير من المناهج الاجتماعية الاخرى غير الاسلام على جانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من حياة الانسان ومثله... »(٣٥).

وهكذا فالقومية ترتكز على نظرة علمانية لعلاقة الدين بالدولة، في حين لا تتصور الفلسفة السياسية الاسلامية هوية المجتمعات الاسلامية خارج الواجب الشرعي لتضامن المسلمين واخوتهم.

إنّ التضامن بين المسلمين يعبر عن نفسه في الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فالأمة بنية اجتماعية ـ سياسية وثقافية مؤسسة على قيم دينية وأحكام شرعية، فالأمة الاسلامية من هذا المنظور هي المجتمع، الذي يتأسس على مبدإ الاسلام دين ودولة، وهو المبدأ الذي يشكل أساساً للفلسفة الاجتماعية والسياسية الاسلامية، فهذا المبدأ هو الذي يميز الأمة عن القومية، فكرة القومية طرحها المحدثون في العالم الاسلامي ضمن مفاهيم سوسيولوجية (اللغة، العرق، التراب والثقافة) في حين أنّ الأمة طرحها الشهيد محمد باقر الصدر ضمن مفاهيم دينية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية.

فالشهيد حلل مفهوم الأمة من خلال العلاقة بين الدين والمجتمع ، فهو قد طرحها كتنظيم اجتماعي ـ سياسي مثالي انطلاقاً من معطيات واقعية وشرعية : ذهنية إنسان العالم الاسلامي ، حضور العصر الذهبي (دولة المدينة المنورة) في عواطف وأفكار الشعوب الاسلامية ، وتطلعها لتحقيق الوحدة الاسلامية [٣٦].

وهكذا يتجلى الاختلاف بين مفهوم الامة كما حلّله الشهيد ، وبين المدينة الفاضلة في الفلسفة الاسلامية وهي المدينة التي لم تتحقق في التاريخ ، فالرجوع إلى دولة المدينة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله ينتهي إلى مثالية لها خصوصيتها ، فهي ليست إسقاطاً لتطلعات نحو مستقبل مبهم وغير محدّد ، بل هي تطلع نحو تحقيق قيم تحققت في تاريخ الأمة بالفعل ، وهي قابلة للتحقيق من جديد .

هذه المثالية النوعية يؤكد عليها الشهيد كثيراً ، وهي موجودة بصفة ضمنية أو صريحة في فكره الاجتماعي ـ السياسي . فالأمة في نظر الشهيد تستمد ثوريتها من هذه المثالية ، التي تدعم قوتها التعبوية ، فالشهيد طرح مفهوم الأمة من أفق النظرة المستقبلية المتجذرة في الواقع (إنسان العالم الاسلامي) وفي التاريخ (دولة المدينة المنورة) .

ولهذا ، وعلى العكس من القومية ، التي ركزت على الجانب السياسي ، فإنّ مفهوم الأمة كما طرحه الشهيد يتضمن بالضرورة مشروعاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً ، أي يقتضي مشروعاً حضارياً .

فالقومية لا تقدم مشروعاً حضارياً ؛ ولذلك عمدت الدول القومية في العالم الإسلامي إلى الضغط على الشعوب ؛ لتستمر في الحكم رغم التناقض الموجود بين نماذج التنمية ذات الأساس العلماني وبين ذهنية هذه الشعوب والقيم الاسلامية التي تتمسك بها .

فكر واقعي

فالشهيد السيد محمد باقر الصدر هنا لا يرجع إلى الاسلام من موقع مجرّد بل

يرجع إليه من خلال الواقع الذي تعيشه الأمة، ذلك الواقع الذي يشكل ذهنية انسان العالم الاسلامي وعواطفه في قوالب إسلامية بصورة أوبأخرى. ومن هنا فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذيطرحه الشهيد ليس فكراً مجرّداً، بل هو فكر مرتبط بالواقع وبالنص. والواقع هنا هو الواقع الاجتماعي والثقافي للشعوب الإسلامية.

وهكذا فالأمة ليست قيمة دينية أو واجباً شرعياً فحسب، أومجرد حالة عاطفية، بل هي هوية سياسية وثقافية كذلك. فمفهوم الأمة متجذر في أعماق الوعي لدى إنسان العالم الاسلامي. فالانتماء إلى الماضي يمثل عند المسلمين واجباً شرعياً يتطلب بالضرورة نموذجاً حضارياً يتماشى مع ذهنية انسان العالم الاسلامي وتطلعاته، التي لا ينفصل فيها الجانب الروحي عن الجانب الاقتصادي والسياسي. فالفعالية الاقتصادية والتكنولوجية مطلب من مطالب الاسلام، إنها تحقق خلافة الانسان في الأرض.

مشاريع التنمية

غير أنّ تجارب التنمية في العالم الاسلامي قد اخفقت،كمايرى الشهيد، بسبب عدم انطلاقها من مفهوم الأمة الاسلامية كإطار حضاري وقيمي للتحرر من التخلف.[٣٧] فتصور المستقبل الملازم لكل محاولة تغيير اجتماعي واقتصادي وثقافي يقتضي الرجوع إلى تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع عملية استفزازية تفرض على الجماهير من أعلى وتستأصلها من جذورها.

ففي هذا السياق، يرى الشهيد أنّ نماذج التنمية كما طبقت في العالم الاسلامي سواء بثوبها الليبرالي أوالاشتراكي، هي خيانة للرسالة الحضارية للأمة الاسلامية. فالثورات ضدّ الاستعمار في العالم الاسلامي قامت باسم الاسلام؛ لتأسيس مجتمع حسب متطلّبات الشريعة، وليس من أجل انتصار الاشتراكية أوالليبرالية.

ونتيجة لذلك يرى الشهيد أنّ هناك علاقة بنيوية وجوهرية بين الأمة

والنموذج الحضاري: شمولية الأمة معناها شمولية النموذج الحضاري الاسلامي، هذه الفكرة تعتبر واجباً شرعياً، وإلغاؤها هو إلغاء للأمة وإلغاء للاسلام.

وهنا يلجأ الشهيد إلى النصّ وإلى الواقع ليبرّر شرعاً وعقلاً حتمية لجوء الشعوب الاسلامية إلى مبدإ الأمة، وإلى النموذج الحضاري الاسلامي؛ لتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع، ولتحديد الرؤية السياسية ونموذج التنمية.

فالعلمانية جعلت الشعوب الاسلامية تفقد الأمل في قدرة القومية والفكر العلماني على توفير وسيلة نهضة الأمة. وعلى الرغم من اهتزاز القيم الدينية لدى الجماهير المسلمة وميوعة ذهنية إنسان العالم الاسلامي؛ إلاّ أن الشعوب الاسلامية ما زالت فى نظر الشهيد، مرتبطة بالاسلام كدين وكهوية. فالخيار الاسلامي أقرب إلى الواقع ومعبر عن هوية الشعوب الاسلامية.

النموذج الحضاري الاسلامي مؤهل للاستمرارية والريادة؛ لأنه يتمتع ـ زيادة على بعده الروحي الثابت ـ بالمرونة، التي تسمح له باستيعاب الصيرورة التاريخية. هذا الاستيعاب ليس أحادي الجانب. لاشك أن النموذج الاسلامي يوجه الصيرورة بفضل مبادئه وقيمه ذات المصدر الإلهي، ولكنه من جهة أخرى، يثري نفسه بمعطيات التجربة التأريخية(٣٨) فالاجتهاد يجعل المجال مفتوحاً أمام النموذج؛ ليؤثر ويتأثر بمعطيات التاريخ، وثقافات الشعوب، وعطاءاتها من حيث هي تجارب بشرية.

إنّ النموذج الحضاري الاسلامي مرتبط بمفهوم الأمة وملازم له. ذلك أن مفهوم الأمة في المنظور الاسلامي، الذي صاغه الشهيد، هو مجتمع مفتوح أمام التاريخ والشعوب: فالأمة في تحقق مستمر.

❑ ❑ ❑

الفكر السياسي

بيّن الشهيد خصوصية التصور السياسي الاسلامي، واختلافه عن الثيوقراطية والديمقراطية. فالضبط العقائدي للأمة هو الذي يحميها في مواجهتها للتيه السياسي والحضاري في نظر الشهيد.

ولهذا فتأسيس الدولة الاسلامية من حيث هي دولة الأمة، أي دولة الحضارة الاسلامية يدخل في صلب العقيدة الاسلامية. فمشكلة الدولة الاسلامية كثابت من ثوابت الاسلام ليست مطروحة ولا واردة إلا في الفكر (الاسلامي) الذي تاه في متاهات الفكر الغربي.

فلسفة الإمامة

وقد عالج الشهيد الامامة والولاية على أساس الأدلة الاجتماعية، وحلل الأبعاد الفلسفية لهذه الأدلة من موقع إدخال القضية الاجتماعية والسياسية في صميم ايمان المؤمن. فهو لم يعالج مسألة الامامة من خلال النص فحسب بل عالجها كذلك من خلال الموقف النقدي من التاريخ ومن خلال تحليل علمي للظروف الاجتماعية والمستوى الفكري والذهني للمسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله. فالإمامة حكم شرعي فهي تمثّل حالة من الوعي الاسلامي باعتبار ارتباطها بالنبوّة وهي في نفس الوقت، ضرورة يحتمها الواقع.

وهكذا فالامامة واجب شرعي وظاهرة تاريخية، تتطلب وجودها المرحلة اللآحقة لعصر الرسول صلى الله عليه وآله. فبهذا المعنى هي امتداد للنبوة.

فالشهيد السيد محمد باقر الصدر عالج قضية الامامة من خلال فقه الشرع، وفقه الواقع. فرحلة الإمامة كامتداد للنبوّة لا يمكن تصور وجودها خارج المشروع الحضاري الاسلامي، أي خارج مبدإالاسلام دين ودولة. ومبدأ الاسلام صالح لكلّ زمان ومكان [٣٩].

اجتهاد مفلسف

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد هو اجتهاد مفلسف. فالشهيد يتناول الجانب الاجتماعي والسياسي كقضايا دينية تمسّ مصير انسان العالم الاسلامي الدنيوي والاخروي. انطلاقا من هذا الأساس طرح الشهيد الفكر السياسي طرحاً فلسفياً.

وهنا يتجلّى مقدار الثراء الذي فتحته كتابات الشهيد في المجال السياسي والآفاق التي فتحتها. فهذه الكتابات رفعت الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي الى مستوى مجابهة تحدي الفكر الغربي. لقد قاد فراغ المحتوى الفلسفي لكثير من جوانب الفكر الاجتماعي ـ الاسلامي المعاصر إلى مواقف ضعيفة، لا تتمتع بالعمق الضروري؛ لخوض معركة الصراع الايديو لوجي التي تميز هذا العصر. وهنا يتجلى بوضوح اثراء الشهيد للفكر الاسلامي المعاصر حيث اعطاه بعده الفلسفي، الذي يمثل الشرط الضروري لاستيعاب مستجدات العصر، واتخاد المواقف النقدية تجاه الفكر الإسلامي الغربي.

التوحيد هو الاساس والغاية في النظام

التوحيد هو أساس وغاية النظام الاجتماعي الاسلامي، ومن هنا نزوع هذا النظام إلى تحرير الانسان من استلاب الأنظمة الاسلامية والسياسية، التي يكون فيها الانسان مقطوع العلاقة بالله، ومجرّد وسيلة ضمن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. يقول الشهيد: « إنّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً. وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شنّها الأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الانسان من عبودية الانسان.

وتعني هذه الحقيقة أنّ الانسان حرّ، ولا سيادة لانسان آخر أولطبقة أولأي مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده وبهذا يوضع حدّ نهائي لكلّ ألوان التحكم وأشكال الاستغلال، وسيطرة الانسان على الانسان.

وهذه السيادة لله تعالى التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا الله إلاّ الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحق الإلهي الذي استغله الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن؛ للتحكيم والسيطرة على الآخرين، فانّ هؤلاء وضعوا السيادة اسمياً لله؛ لكي يحتكروها واقعياً، وينصبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض»[٤٠].

فالنظام الاجتماعي ـ السياسي في الاسلام مؤسس على مبدإ خلافة الانسان، التي ترجع الانسان إلى مكانته الكونية.

ومن هنا يتجه النظام الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي إلى إنشاء حضارة تلغي الاستقطاب الأحادي وتنفي أسس الاستكبار وعوامله، وما يتبعه من الاستعلاء على الحضارات الأخرى.

الدولة الإسلامية

على صعيد علاقة القيم والمفاهيم الاسلامية بالواقع، يؤكد الشهيد على أنّ الدولة الاسلامية هي وحدها المؤهلة لتنظيم الشعوب الاسلامية لأنها هي الدولة الوحيدة التي يتوافق محتواها القيمي والمفهومي مع ضمير الأمة وذهنية انسان العالم الإسلامي[٤١].

فالدولة عندما تكون متناقضة مع العقيدة، تتناقض كذلك مع سلوك المسلم وبنائه النفسي؛ ويؤدي ذلك إلى استحالة تحقيق النهضة وإنجاح مشاريع التنمية. فالتجارب التشريعية التي اعتمدتها الدول القومية في العالم الاسلامي خير شاهد على ذلك في نظر الشهيد. فقد أدّت هذه المشاريع إلى استلاب الشعوب الاسلامية والازدياد في تخلفها وتبعيتها للغرب.

السياسة ليست إلا جزءاً من كلّ. فالدولة ليست المطلق الذي يذوب فيه النسبي كما يقول (Hegel) (هيجل)، بل هي عنصر من المشروع الحضاري الاسلامي الملازم لمفهوم الأمة، الذي له علاقة بمفهومين آخرين: خلافة الانسان وشهادة الأنبياء[٤٢].

ومن هنا فالدولة، بالنسبة للشهيد، رسالة ذات جانبين مترابطين ومتداخلين:

الجانب العقائدي والجانب السياسي، فالدولة الاسلامية بحكم أسسها العقائدية لها أهداف وغايات عقائدية وحضارية: تحرير المستضعفين وتحقّق مستمر للقيم الملازمة لخلافة الانسان:

« ومن ناحية وظيفة الدولة ترفض إسلامياً المذهب الفردي، أومذهب عدم التدخل المطلق (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، وتؤمن بأن وظيفتها تطبيق شريعة السماء، التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وحمت المجتمع لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يعبر عن أفراد، وما يضم من جماهير تتطلب الحماية والرعاية»(٤٣).

الحرية في الإسلام والديمقراطية

إنّ الديمقراطية من حيث هي حرية لا تلتزم باطار قيمي معين، يمكن أن تحتضن أي فكر مهما كان اتجاهه. فالمعيار الوحيد هو اختيار الشعب له. ان فكرة تدخل الشعب في الحياة السياسية فكرة يستوعبها الاسلام كواجب شرعي بالنسبة للشهيد. إلا أن هذا لا يعني بأن النظام السياسي الاسلامي نظام ديمقراطي بالمعنى الغربي لهذه الكلمة. فالاسلام يؤمن بالحرية ويعتبرها قيمة سياسية تجسد خلافة الانسان لله في الأرض. فالحرية من هذا المنظور مرتبطة بالمصلحة التي حددتها الشريعة. يقول الشهيد:

« وأما الاسلام فموقفه من الحرية يختلف بصورة أساسية عن موقف الحضارة الغربية، فهو يعني بالحرية بمدلولها السلبي، أوبالأحرى معطاها الثوري الذي يحرّر الانسان من سيطرة الآخرين، ويكسر القيود والأغلال التي تكبل يديه. ويعتبر تحقيق هذا المدلول السلبي للحرية هدفاً من الأهداف الكبرى للرسالة السماوية بالذات: ﴿ وَيَضَعُ عَنهُم إِصرَهُم وَالأَغلَالَ ٱلَّتِي كَانَت عَلَيهِم ﴾*. بل

(*) سورة الأعراف: ١٥٧.

إنه يقف على صعيد العبودية المخلصة لله، مع المجموعة الكونية كلها على قدم المساواة.

فالقاعدة الأساسية للحرية في الاسلام هي: التوحيد والإيمان بالعبودية المخلصة لله الذي تتحطم بين يديه كل القوى الوثنية، التى هدرت كرامة الانسان على مرّ التأريخ».(٤٤)

الولاية والحكم المطلق

وقد طرح الشهيد مسألة الولاية والمرجعية طرحاً بعيداً عن صورة الحكم المطلق الذي يوحي بالاستبداد. فمن خلال تحديده لمفهوم الحرية في الإسلام، وتحديده لخلافة الأمة، وصل الشهيد إلى طرح مفهوم ولاية الفقيه طرحاً يستوعب عطاءات العصر في تنظيم الحكم. فالأسس الفقهية والمجال الاجتهادي الذي صاغ فيه مفهوم الدولة الاسلامية ومفهوم الولاية، كلّ هذه العوامل جعلت الولاية والاستبداد مفهومين متناقضين إلى درجة أنّ مفهوم الولاية، لا يمكن تصوره بدون مقولة الجماهير. فالحقل النظري في الميدان السياسي، يجعل الولاية مطلباً جماهيرياً إلى جانب كونها مقولة شرعية. وهكذا تشكل الولاية، والدولة الاسلامية تركيبا متناسقاً ومتيناً بين متطلبات الشرع ومتطلبات الواقع. يقول السيد محمد حسين فضل الله في هذا السياق:

« محاولته (أي الشهيد السيد محمد باقر الصدر) التخطيط للمرجعية وإخراجها من واقعها الحالي، الذي يجعلها مرجعية شخص يملك المؤهلات العلمية، التي توصله إلى مركز القيادة، فتنطبع بطابعه في نطاق العلاقات والاتصالات والأوضاع. ثم تعتبر كلّ وسائله ومشاريعه تركة شخصية لأهله من دون أن تبق للمرجع الآخر. الأمر الذي يعقد كثيراً من الأعمال الإسلامية، ويضيع كثيراً من الجهود، ويخلق حالة من الارتباك في العلاقات العامة، التي قد تكون مرتبطة بالمرجع القديم في نطاق استمرارها مع المرجع الجديد: فقد كان الشهيد السعيد قدّس سرّه يفكّر في أن تكون المرجعية مؤسسة على علاقاتها

ومشاريعها وأعمالها في الإطار العام، بحيث تكون الخصوصية في شخصية المرجع وطريقته في القيادة والعمل، بينما يتحرك في خط المؤسسات التي يتحرك فيها في الخط العام وبذلك يجد المرجع الجديد كلّ شيء جاهزا أمامه، فلا يبدأ من نقطة الصفر، بل حيث انتهى أسلافه الآخرون»(٤٥).

حساسية المصطلحات

إنّ مصطلحات مثل الديمقراطية، البرلمان، الانتخاب... الخ قد لا تتعارض مع الاسلام ،ولكنها مع ذلك ليس بوسعها أن تؤدي مضمون رؤية الإسلام الاجتماعية السياسية.

وقد اهتم الشهيد بمسألة المصطلح، وبين خطورته على خصوصية الفكر الاسلامي، فالشهيد انتقد، في هذا السياق، النزعة التوفيقية التي ولع بها الفكر المحدث في العالم الاسلامي حيث صار يصف النظام الاقتصادي الاسلامي بأنه اشتراكي؛ على اعتبار أنه يؤكد على الملكية الجماعية، كما وصفه آخرون بأنه رأسمالي، لأنّه يأخذ بالملكية الخاصة.(٤٦)

فالشهيد يرى أنّ للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي نسقه الخاص، ومصطلحاته المرتبطة أصلا بالشريعة الاسلامية ونظرتها إلى الكون والانسان.

مفهوم السيادة الشعبية

إنّ مفهوم السيادة الشعبية مفهوم رئيسي في الفكر السياسي الإسلامي الذي طرحه الشهيد. وقد حدّد هذا المفهوم في إطار الشريعة الاسلامية؛ لكي لا يصبح قابلاً لكلّ تأويل. وهذا التحديد مرتبط، في الحقيقة، بمقولة الاسلام دين ودولة ارتباطاً مباشراً ووثيقاً. تلك المقولة تنفي كلّ التباس عن النظرة السياسية للاسلام.

فسيادة الشعب أوعلاقة المجتمع بالدولة ينبغي، في نظر الشهيد، أن تدمج في نسق المنظور السياسي الإسلامي، الذي يتأسس على العناصر الآتية:

١ ـ الحاكمية لله فهو مصدر السيادة.

٢ ـ سيادة الشعب ينبغي أن تمارس في اطار الشريعة وحسب متطلباتها.

٣ ـ إشراف العلماء على ممارسة الشعب لسيادته.

وعلى الرغم من أنّ الشهيد يؤكد ـ انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة ـ على ممارسة الشعب للسلطة، إلا أنه ينتقد المرتكزات المعرفية والقيمية للديمقراطية في مفهومها الغربي. فهو يرى أنها عاجزة عن حلّ مشاكل الانسان وذلك:

١ ـ أنها لا ترتكز على نظرة شاملة للحياة. فهذه النظرة ضرورية؛ لأنّ بفضلها يقتنع المجتمع بمتطلبات الطرح السياسي ويستبطنها كقيم ملزمة.

٢ ـ النزعة المادية والفردانية للديمقراطية الرأسمالية، تجعل هذا النظام نظاماً محدوداً بواقعية مختزلة لانسانية الإنسان؛ بسبب افتقادها للقيم الأخلاقية، التي تحافظ على المجتمع ومساره عبر التاريخ.

فمحدودية النظام الديمقراطي الرأسمالي نتيجة حتمية للنظرة الوضعية، التي يتميز بهاالفكر الغربي عامة. وعلى العكس من ذلك النظرة الاسلامية، التي تربط الانسان بالله سبحانه وتعالى والسياسة بالجانب الروحي والغيبي، فتفتح آفاقاً لا نهاية لها لحركة الانسان والمجتمع نحو المطلق.

القاسم المشترك بين الديمقراطية والماركسية

غير أنّ نقد الشهيد للديمقراطية الرأسمالية، لا يعني أنّه يرى أنّ هناك اختلافاً بين هذه الأخيرة وبين الماركسية. بل هو يرى أنّ هذين النظامين ينبعان من مرتكزات نظرية واحدة: الفصل بين حياة الانسان والغيب. وهذا ما أدى بالفكر

الغربي إلى تشيئ الإنسان وغلق حياته ضمن واقع محدود.

وهكذا يتجلّى الجانب المعرفي والقيمي لعلاقة الانسان بالغيب. فالنظام السياسي المبتور عن الغيب يؤدي إلى نظرية في المعرفة محدودة الامكانيات المفهومية، ولا يمكن أن ترسم أهدافاً لحركة المجتمع إلاّ ضمن محدوديتها.

ومعنى هذا أنه لا يمكن اعتبار الماركسية كحلّ بديل للديمقراطية الرأسمالية، ولا هذه الأخيرة كحلّ بديل للماركسية. فالطرح الصحيح لمشكلة الانسان يكمن، في نظر الشهيد، خارج اطار الفكر الغربي بكلّ مكوناته واتجاهاته.

موقف سوسيولوجي وابستمولوجي معاً

فالشهيد قد حلل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي تحليلاً سوسيولوجيا وإبستمولوجيا؛ تمهيداً لصياغة وطرح الرؤية الاسلامية في ميدان الاجتماع والسياسة.

كما وقف في تنظيره للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي خارج الأرضية الفكرية والقيمية الغربية. إنّ رفض الشهيد للفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي جاء نتيجة لتحليل علمي داخل إشكالية العلاقة بين الاسلام والعقل والواقع، وهي اشكالية تحتم التحليل السّوسيولوجي والإبستمولوجي للفكر الغربي. ذلك التحليل الذي يتم بواسطته إسقاط التداخل بين المفاهيم الاجتماعية الاسلامية والمفاهيم الاجتماعية الغربية.

هذا النوع من التحليل متجذر في الإسلام، ومتجذر على المستوى النظري. فإذا كانت بعض جوانب الفكر الاسلامي المعاصر تتميّز بالشعارات والمقولات العامة، التي حجزت هذا الفكر في العموميات، وذلك نتيجة للجوء لا منهجي إلى الإسلام، فإنّ الشهيد ربط عملية التنظير الاجتماعي ـ السياسي بمرتكزات منهجية، سمحت له أن يفتح طريقاً شرعياً وفلسفياً نحو الدين؛ ليكون مصدر ثراء يمدّ عملية التنظير بمفاهيم وقيم لا حصر لها؛ لأنّ الرصيد المفهومي والقيمي للاسلام هو رصيد لا نهاية له.

«... فإنّ هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها،وتتلون بطابعها،وتتوقف موازينها على مدى اعتدال الحياة الأولى ونزاهتها... فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء لها، وتقام على أسس القيم المعنوية والمادية معاً.

واذن فمسألة الايمان بالله... ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة؛ لتفصل عن مجالات الحياة، ويشرع لها طرائقها ودساتيرها، مع اغفال تلك المسألة وفصلها، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً.

والدليل على مدى اتصالها بالحياة من الديمقراطية الرأسمالية نفسها: أن الفكرة فيها تقوم على أساس الايمان بعدم وجود شخصية أومجموعة من الأفراد، بلغت من العصمة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها، إلى الدرجة التي تبيح ايكال المسألة الاجتماعية إليها، والتعويل في إقامة حياة صالحة للأمة عليها. وهذا الأساس بنفسه لا موضع ولا معنى له، إلاّ إذا أقيم على فلسفة مادية خالصة، لا تعترف بإمكان انبثاق النظام إلاّ عن عقل بشري محدود».(٤٧)

الدولة الاسلامية

وهكذا، فبالنسبة للشهيد، الدولة الاسلامية ليست مجرّد جهاز حاكم، بل هي ظاهرة روحية في الأساس، وحضارية في النتيجة؛ لتساعد الانسان على تحقيق خلافته. فدور الدولة الاسلامية هو أن تدفع بالبشرية في صيرورة لا نهاية لها عن طريق وضع الله تعالى كهدف للمسيرة الانسانية.

والدولة الاسلامية وحدها قادرة على تفعيل الهدف بفضل مرجعيتها الربانية من جهة، وارتباطها بتطلعات الشعوب الاسلامية وقيمها من جهة أخرى.

فالإسلام يمنح الحرية في الميدان السياسي وفقاً لأخلاقيته،وعلى العموم فكلّ المفاهيم السياسية الغربية ينبغي ـ في نظر الشهيد ـ إعادة النظر فيها ونقدها نقداً جذرياً من خلال علاقة السياسة بالجانب الروحي، أي من خلال متطلبات

الشريعة. فبهذا الشرط تدمج هذه المفاهيم في نسق الرؤية الاسلامية أوترفض.

فمفهوم سيادة الشعب يأخذ معنى إسلامياً عندما يدمج في اطار النظام الاسلامي، ويأخذ معان مختلفة عندما يدمج في سائر الأنظمة الوضعية الأخرى. فسيادة الشعب كما طرحها الشهيد مرتبطة، فحاكمية الله «مصدر السلطات جميعاً».(٤٨)

فالله سبحانه وتعالى يمارس حاكميته على الناس عن طريق «المدلول الموضوعي»(٤٩) أي عن طريق الشريعة الاسلامية.

حرية الإنسان
في حاكمية الله

وتتجلّى في هذا السياق مسؤولية الانسان وحريته بالنسبة للشهيد، لأن حاكمية الله تعني «أنّ الانسان حرّ ولا سيادة لانسان آخر أولطبقة أولأي مجموعة بشرية عليه. وإنما السيادة لله وحده، وبهذايوضع حد نهائي لكلّ ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الانسان على الانسان».(٥٠)

فالحاكمية معناها اذن العبودية لله وحده والتحرر من كلّ الطواغيت. وقد ربط الشهيد بين الحاكمية وخلافة الانسان لله في الأرض. وجعل هذا المفهوم الأخير أساسا للحكم يفتح المجال واسعاً للجماعة ـ من الناحية الشرعية ـ أن تمارس حكم نفسها بنفسها. ففي إطار حاكمية الله التي تنتج عنها خلافة الانسان وممارسة الجماعة لحكم نفسها يرى الشهيد:

«أنّ السلطة التشريعة والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمّة. فالأمّة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى.

وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة الى قمة شعورها بالمسؤولية؛ لأنها

تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض. فحتى الأمة ليست هي صاحبة السلطان، وإنما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها ﴿ إِنَّا عَرَضنَا ٱلأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَاوَات وَالأَرضِ وَٱلجِبَالِ فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَهَا وَأَشفَقنَ مِنهَا وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَانُ ﴾.(٥١)

وهكذا فسيادة الشعب نتيجة حتمية لعبودية الانسان لله، التي ترفض عبودية انسان لانسان وترفض، بالتالي، الاستبداد. وهكذا ينتهي الشهيد في تحليله إلى أنّ سيادة الشعب لا تتناقض مع الاسلام فحسب، بل تلزم عنه لزوماً شرعياً ومنطقياً.

الدولة العلمانية مصادرة لماضي الأمة وقفز فوق ثقافتها

لقد كشف الشهيد في تحليله لمنابع القوة في الدولة الاسلامية عن لا تاريخية الفكر العلماني، الذي تسير بمقتضاه الدولة القومية في العالم الاسلامي ، فالأنظمة السياسية في العالم الاسلامي أدخلت الحاضر (الغرب قيمه ومفاهيمه) كقوة مستقلة عن ماضي الأمة وذهنية إنسان العالم الاسلامي ، وعلى العكس من ذلك فالدولة الاسلامية -كما حلّلها الشهيد- تدمج الماضي في الحاضر ، فالماضي يشكّل الحاضر ضمن العلاقة بين الثوابت والمتغيرات في الرؤية السياسية الاسلامية.

فالدولة الاسلامية متجذرة في تاريخ الأمة وفي ذهنيتها وتطلعاتها، وهكذا ينتهي الشهيد إلى أنّ الأنظمة السياسية العلمانية في العالم الاسلامي تلغي الإنسان؛ لأنها تحدث تناقضاً بينه وبين الطرح السياسي، وتفرض عليه قيماً وأهدافاً متناقضة مع تاريخه وذهنيته وعقيدته. وإذا كان الوعي السائد يشكل عائقاً لقيام دولة علمانية متجذرة حقاً في المجتمع، وعائقاً لكلّ نموذج تنموي تابع لهذه الدولة، فإنّ هذا الوعي يشكل - في نفس الوقت - أرضية صالحة لقيام دولة اسلامية، وتشكيل مؤسسات اسلامية.(٥٢)

ولهذا تمثل الدول القومية في العالم الاسلامي، بالنسبة للشهيد، قفزاً فوق البناء الثقافي للشعوب الاسلامية وتجاوزاً له. فهذه الدول ليست وليدة ظروف المجتمعات الاسلامية، وإنما وليدة الغرب بكل ما يحمله من مفاهيم وقيم تختلف عن الاسلام.

فالحقل النظري لهذه الدول هو الغرب، في حين أنّ الدولة الإسلامية تنبع من عمق المجتمع، الذي يشكل حقلها النظري في إطار الشريعة. فالدولة الاسلامية متصلة بالأمة من حيث هي وعي وحركة عبر التاريخ.

الدولة العلمانية دكتاتورية بالضرورة

وهكذا يرى الشهيد أنه لا يمكن لأي نظام سياسي أن يحرك الأمة، ويدفع بها نحو التقدم، ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالنسق الثقافي الاسلامي ومركباته الداخلية؛ لأنّ هذا الارتباط يعني الارتباط بالواقع وبذهنية انسان العالم الإسلامي، ذلك الانسان الذي هو أساس التغيير وأساس حركة الأمة. ومعنى هذا أنّ الدولة غير المؤسسة على الاسلام تتعامل مع الشعوب تعاملاً فوقياً لا علاقة له بمشكلات ومشاعر الجمهور المسلم. ومن هنا لجوء هذه الدول إلى الضغط والقهر. ولهذا كانت كلّ الدول السائدة في العالم الاسلامي والمتبنية للعلمانية دولاً دكتاتورية بحكم التناقض الجذري بينها وبين الشعوب الاسلامية المتشبعة بالقيم الاسلامية بصورة أوبأخرى.

أما الدولة الإسلامية فهي، على العكس من ذلك، مرتبطة بوعي الجماهير، ومن هنا الامكانيات، التي تفتحها في مجال التنمية وإعادة بناء الحضارة الاسلامية.

مصدران لقوة الدولة الإسلامية

فالشهيد لا يبرّر قوة الدولة الاسلامية بمصدرها الإلهي فحسب، بل يبرّر هذه القوة بارتباط هذه الدولة بالواقع كذلك ، فنابع القوة في الدولة الاسلامية هي

نتيجة للشرع والواقع معاً، ذلك الواقع الذي جسد عبر التاريخ القيم والمفاهيم الاسلامية رغم الانحرافات.

ملتقى الفقه والكلام والفلسفة

وهكذا قد أحدث الشهيد نقلة نوعية في مجال الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي، فهذا الأخير كان موجوداً بصفة مبعثرة بين الفقه والكلام والفلسفة، لقد عالج الفكر الاسلامي القديم مفاهيم النبوّة والإمامة والخلافة والشورى والبيعة والملك ضمن طرح فقهي أو كلامي أوفلسفي، ولم تبرز النظرة الكلية التي يتفاعل فيها الفقه مع علم الكلام والفلسفة إلاّ ابتداء من السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الا أن هذه النظرة لم تصل إلى أعلى مستوى من الكلية والشمول إلاّ عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الذي صاغه الشهيد، لم ينظر إلى الاسلام كقوة تعبوية فحسب، فالمسألة ليست مجرّد غليان عاطفي عفوي، بل غليان عاطفي مؤطر بأحكام الشريعة وبالبعد العقلاني والسياسي للاسلام.

وهكذا تتجاوز الفلسفة السياسية الاسلامية، كما صاغها الشهيد، الثنائية التي تحدث قطيعة بين الجانب الروحي للانسان وبين نشاطاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

فالشهيد صاغ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي من خلال المفاهيم الاسلامية والأحكام الشرعية. ومعنى هذا أنّ تأسيس الدولة الاسلامية بالنسبة للفكر السياسي الاسلامي ضرورة عقلية وحضارية، كما أنها واجب شرعي في نفس الوقت. فالدليل العقلي والدليل الشرعي متلازمان ومتداخلان في نظر الشهيد.

بين الجهادية والتبريرية

وتجدر الاشارة إلى أنّ فكر الشهيد السياسي يتميز، على غرار الفكر الاسلامي النابع من المدرسة الشيعية، بمثالية جهادية. وهذا ما يجعله فكراً

سياسياً يختلف عن الواقعية المتطرّفة والمبرّرة للواقع، التي تميز كثيراً من جوانب فكر مدرسة أهل السنة والجماعة.

فإذا كانت السياسة الشرعية حسب تعبير ابن تيمية تولي أهمية كبرى لأحوال العصر ومتطلباته، فالإمامة وحالياً ولاية الفقيه كما حللها الشهيد، مرتبطتان بالمبادئ الاسلامية وبالمثل الأعلى الاسلامي.

فالولي الفقيه يصوغ الفكر السياسي الإسلامي، وينشئ المؤسسات التي تجسد هذا الفكر؛ وذلك بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنّة الشريفة بصورة تعبدية تسعى إلى تكييف الواقع مع متطلبات الشريعة لا العكس.

وعلى العموم فالمشكل المطروح على الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي وخاصة على مفهوم ولاية الفقيه هو قدرته على استيعاب المستجدات عن طريق اجتهاد ينظر إلى النصّ بصفة حركية ، أي ينظر إليه من خلال الوعي التاريخي، ومن خلال الأحوال الجديدة للحضارة المعاصرة.

وقد عالج الشهيد هذا المشكل حيث رأى بأنّ القوة التعبوية للاسلام شرط ضروري لإعادة بناء الدولة الاسلامية، ولكنه ليس شرطاً كافيا. فتأسيس الدولة الاسلامية وإعادة بناء الأمة الاسلامية يتطلّبان فكراً اجتماعياً ـ سياسياً.

مفاهيم سياسية معاصرة
في قوالب شرعية اصيلة

فالشهيد اجتهد انطلاقاً من هذه الرؤية. ولهذا استوعب فكره الاجتماعي ـ السياسي استيعاباً اسلامياً المفاهيم السياسية للفكر المعاصر، كما استوعب المؤسسات السياسية العصرية من منظور إيماني وإسلامي (الدستور، البرلمان، الانتخاب... الخ).

ولهذا يرى الشهيد أنّ الانتخاب يتماشى مع المبادئ الإسلامية ومع حقيقة ولاية الفقيه، فالشورى والبيعة ينشآن علاقات متبادلة بين الأمة والسلطة.

فنظرية الدولة الاسلامية كما يطرحها الشهيد مؤسسة على القرآن الكريم والسنة الشريفة والإرادة الشعبية (المبادئ السياسية صيغت صياغة مفهومية وتحققت في ولاية الفقيه). فالدولة الاسلامية هي إذن واجب شرعي ومطلب شعبي:

«فالنبيّ هو حامل الرسالة من السماء باختيار من الله تعالى له... والإمام هو المستودع للرسالة ربانياً، والمرجع هو الانسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحركاً للاسلام ومصادره، وورعاً معمقاً يروض نفسه عليه حتى يصبح قوةً تتحكم في كل وجوده وسلوكه،ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات ليكون شهيداً عليه...

والنبيّ والامام معينان من الله تعالى تعييناً شخصياً، وأما المرجع فهو معينّ تعييناً نوعيا، أي أن الاسلام حدّد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمّة نفسها.

ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد معين قراراً من الامّة».[٥٣]

ولاية الفقيه

إنّ الدولة عبر تاريخ الأمة لم تكن إسلامية إلا بالمعنى السّوسيولوجي؛ لأنّ السلطة كانت مؤسسة على القوة العسكرية والقبلية؛ ولهذا تبرز ولاية الفقيه (المرجع) كما صاغها الشهيد كإعادة نظر جذرية لكلّ الأنظمة السياسية السائدة في البلدان الإسلامية. إن ولاية الفقيه ـ إضافة إلى أساسها الديني ـ لها بعدٌ جماهيري. ذلك أنّ الشهيد يرى أنّ خلافة الأمة والشورى تنتج عنها دولة ذات قاعدة شعبية، أي دولة تكون نتيجة لانتخابات شعبية لا لانتخابات العلماء فحسب.

لكن رغم هذه العلاقة بين الدولة والجمهور، فان ولاية الفقيه وبارتكازها

على الأساس الديني، تتجاوز الانسان بحكم مرجعيتها الإلهية. لكنه من جهة أخرى، تنبع من الأمّة، هي مطلب جماهيري. فالولاية (المرجع) كما حللها الشهيد، مؤسسة على مشروعية دينية وشعبية ودستورية.

وهكذا فصياغة الشهيد للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي هي صياغة ترتكز على منهجية قبلية: التحفظ من كلّ محاولة التوفيق بين الرؤية السياسية الاسلامية وبين الرؤية السياسية الغربية.

انطلاقاً مما تقدم. صاغ الشهيد الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي خارج الليبرالية والاشتراكية، ورأى بأن المبادئ الاجتماعية الاسلامية لا تتفق مع ديمقراطية من النوع الليبرالي، ولا مع نظام سياسي يذيب الأفراد في المجتمع ويربطهم بوسائل الانتاج.

إنّ موقف الشهيد يختلف اختلافاً جذرياً عن موقف المحدثين وبعض الإسلاميين، الذين حاولوا أن يوفّقوا بين الاسلام والفكر الغربي، فهم قد أدخلوا، في رؤيتهم للاسلام، الفلسفة الاجتماعية والسياسية الغربية بكامها.

وهكذا يمكن القول: إنّه قد ظهر مع الشهيد خطاب جديد للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

❑ ❑ ❑

معنى الوجود والمنهج

لقد كرّر الشهيد السيد محمد باقر الصدر مقولة معنى الوجود أكثر من مرّة في كتاباته الاجتماعية والسياسية، وفي صياغته للمنهجية الاسلامية إلى درجة تسمح لنا بأن نضع هذه المقولة في عمق نظرياته، ونطرحها في مجابهتها للفكر الغربي المبني على مقولة العبث الناتجة، حتماً، عن الوضعية وفصل الدين عن الدولة، أي فصل المذهب الاجتماعي والنظرية الاجتماعية عن المطلق.

إنّ عدم الانطلاق في عملية التنظير من معنى الوجود كاطار مرجعي لرؤية التاريخ، وتطور المجتمعات والحضارات، وصياغة سلوكات الفرد والمجتمع في العلاقات الاجتماعية والسياسية يعتبر نوعاً من الهذيان مهما حاول الفكر الغربي تغطيته تحت أسماء مثل الوضعية، المنهج العلمي والابستمولوجية.

إنّ معنى الوجود كما طرحه الشهيد هو الأساس والمنطلق والغاية. هذه ليست نظرة صوفية أولاهوتية إلى المجتمع والتاريخ، فمعنى الوجود هو الاطار الذي يتداخل فيه الروحي مع السياسي والحضاري.

إنّ هذه المقولة تحصل، في الاسلام، بربط التاريخ والمجتمع والفرد بالمطلق لاعلى الطريقة الهيجلية (نهاية التاريخ بذوبان الأفراد في الكلّ) بل على الطريقة القرآنية، التي تجعل الصيرورة عملية مستمرة لا نهاية لها بحكم عبودية الانسان وعلاقة الخليفة بالله تعالى. فمن هذا المنظور تصبح هذه المقولة منتجة للمفاهيم على الصعيد التنظيري، وأداة لتحليل التاريخ والمجتمع. فالروحانية الملازمة لمعنى الوجود، أي في مفهومها الاسلامي الذي طرحه الشهيد، تصون الفكر من الانزلاق في متاهات الأحكام النهائية، كتلك التي تعوّد على اطلاقها الفكر الغربي، الذي يتسرع في تعميم الأحكام، وحجز تطورات الشعوب ضمن منظور للتقدم.

فكر الصدر ثالث ثلاثة

إنّ فكر الشهيد يختلف اختلافاً جذرياً عن نمطين من التفكير:

١ـ الفكر الإسلامي المبني على العواطف وردود الفعل الانفعالية. وهو فكر تجزيئي لا ينطلق من نظرة كلية إلى النص وإلى الواقع، بل ينطلق من نظرة جزئية وتجزيئية إلى علاقة الواقع مع النص.

٢ـ الفكر المحدث الذي يبرّر الواقع باسم الحضارة الغربية نتيجة لإخضاعه المفاهيم والقيم الاسلامية لمتطلبات هذه الحضارة.

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي عند الشهيد هو فكر محارب لكلّ المطلقات المزيفة، ولا يرتبط إلاّ بالله تعالى المطلق الحقيقي. هذه المرتكزات النظرية والمنهجية هي التي جعلت الشهيد يبين بوضوح نسبية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الغربي، وذلك بتحليل العوامل، التي ساهمت في انتاج هذا الفكر وفي تشكيله.

لقد تعمق الشهيد في تحليل أسباب النهضة والسقوط، وتعامل مع تاريخ الأمة، ومع الفكر الغربي بعقلانية صارمة، ولم يلجأ إلى التفسيرات الغيبية كقاعدة لحركة التاريخ. وقد برّر الشهيد موقفه هذا بمفاهيم قرآنية كسنن الله في الكون وخلافة الانسان، فالسنة تحتم علاقة بين الأسباب والنتائج، وتحتم عقلانية مرتبطة بالواقع؛ للوصول إلى معرفة الحياة الاجتماعية وحركة التاريخ بصفة علمية، وعندئذ يمكن للإنسان أن يمارس خلافته.

غير أنّ منهجية الشهيد هذه لا تعني استبعاد الغيب. فالمسألة مسألة منهج: كيف نفسّر ـ على الصعيد المعرفي ـ علاقة الغيب بالتاريخ؟

فالشهيد حلّل المشكلة الاجتماعية والسياسية من خلال ذهنية إسلامية، أي من خلال الإخلاص لله ولرسوله وللمؤمنين. وهو إخلاص يؤدي إلى موضوعية من نوع خاص، موضوعية أكثر قوة وأكثر عمقاً من الموضوعية في منظور فلسفة العلوم الغربية. ذلك أن النظر إلى المشكلة الاجتماعية والسياسية من موقع إيماني اجتهادي يحقق للدارس رؤية جديدة للأشياء؛ لأنها تربط النسبي بالمطلق.

فالارشادات المنهجية الموجودة في القرآن الكريم والسنة الشريفة تؤدي إلى عقلانية تفتش عن عوامل حركة المجتمع والتاريخ. وهكذا يصبح الفكر عنصراً متجدداً يلاحق حركة التاريخ في كل اتجاهاتها وآفاقها.

الغيب العقلاني
والغيب المبتذل

فالتنظير الذي طرحه الشهيد وصل إلى مستوى التحليل المفهومي. فانطلاقه من الدين ومن موقع الملتزم إيمانياً بالاسلام لم يكن عائقاً أمام التفسير العلمي والعقلاني للظواهر الاجتماعية ولتاريخ الأمة.

إنّ رفض الشهيد للفكر الوضعي ومناهجه لا يعني إذن أن فكره مستغرق فيما يسمى بالذهنية الغيبية بالمعنى المبتذل. فالشهيد عالج القضايا على الصعيد المعرفي والاجتماعي من منظور المنهج الاسلامي، الذي يربط عالم الشهادة بعالم الغيب، ويهيئ الفكر الاسلامي للإبداع في مجال المنهج العلمي. فليس المنهج الإسلامي منهجاً لاهوتياً على طريقة الفكر الغربي في العصور الوسطى.

إنّ كلّ رؤية لا ترتكز في دراستها للمجتمع والتاريخ إلاّ على الصيرورة التاريخية وحدها باعتبارها المعيار الأساسي والوحيد، هي رؤية تختلف عن موقف الإسلام؛ لأنّها تتضمن، بصفة ضمنية أوصريحة، نفي البعد الغيبي وعلاقته بالتاريخ. فعلاقة الغيب بالشهادة تعني ـ من منظور المنهجية الاسلامية التي صاغ الشهيد معالمها ـ علاقة الثابت بالمتغير، وعلاقة حركة التاريخ بالقيم الموجهة لها.

هذا الموقف يختلف جذرياً عن أرضية العلوم الاجتماعية الغربية المتمثلة في الوضعية والماركسية. هذه المدارس الاجتماعية تنتهي إمّا إلى عقلانية تدعي الاطلاقية أوإلى عقلانية نسبية. والنسبية في العلوم الاجتماعية الغربية هي نسبية تجزيئية، تعتبر عائقاً أمام تطور هذه العلوم أكثر من كونها دافعاً نحو المعرفة والإبداع.

عــالم الغــيب وعالم الشهادة

إنّ علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب كمقولة في الفكر الإسلامي الذي نـظّره الشهيد، تنتهي إلى نسبية من نوع خاص: هي نسبية متطلعة نحو المـطلق(٥٤) وهذا التطلع يعني، من نـاحية فـلسفة العـلوم، أنّ المـعرفة في مـيدان العـلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية هي معرفة مـفتوحة وفي تـطور مسـتمر. وهكـذا فالفكر الإسلامي يتطلع إلى الحقيقة، في حين أنّ الفكر الغربي أنزل الحـقيقة إلى مستواه وأخضعها إلى معاييره. أي أخضع ما يجب أن يكون لما هو كائن. ومن هنا المذاهب النفعية والبرغماتية وغيرها. ومن هنا كذلك خضوع المعرفة للأمر الواقع وللممارسات اليومية. في حين أنّ النموذج المعرفي الاسلامي، كما يتجلّى في أَفكر الشهيد، يقتضي أن المعرفة تتأثر بالواقع، لكنها من جهة أخـرى، تـنير الطريق للممارسة بفضل المبادئ والمفاهيم، التي ترتكز عليها هذه المعرفة، والتي بفضلها تتحقق الممارسة في الواقع الحي.

فصياغة الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي من طرف الشهـيد لا تـتماشى ـ من ناحية فلسفة العلوم ـ مع الفكر الغربي الذي يعتبر نـفسه فكـراً مـطلقاً، ويزعم بصفة جنونية أنه قادر على اكتشاف الحقيقة.

ومعنى هذا أنّ الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي يقوم على أسس فكرية تتناقض مع النزعة الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية. فالفكر الاسلامي يرفض النموذج المعرفي الغربي، الذي ينفي العلاقة بين العلم والدين، ولا يـتصورها إلاّ ضمن مقولة التناقض.

وهكذا فالعقلانية التي طرحها الشهيد تعتمد قوتها وصيرورتها من انفتاحها على الغيب؛ ولهذا فهي تتمتع بقوة نقدية تقوض نقدية الفلسفة الغربية المنقطعة الصلة عن الغيب.

❑ ❑ ❑

فلسفة التاريخ
كاطار للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي

هذا المنطلق (علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب) هو الذي جعل فكر الشهيد يتمكن من الطرح الشمولي للقضايا. فهو لم يركز نهضة الأمة وتقدمها على أمل واحد كالعالم التربوي أوالسياسي أوالاقتصادي أوالروحي. ذلك أنّ الشهيد ركز الرؤية الاجتماعية ـ السياسية على المنظور الإسلامي للتاريخ.

فصياغته الفلسفية للفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي، لا يمكن تصور وجودها دون اللجوء إلى التاريخ لجوءاً اجتماعياً. أي لجوءاً يحاول تفسير الحوادث وربط بعضها ببعض، واستخلاص النتائج والمفاهيم، التي تساهم في صياغة الفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي.

إنّ نقد الشهيد لكلّ من الرأسمالية والاشتراكية يعتبر، من بعض الوجوه، ردّاً مسبقاً على مقولة نهاية التاريخ، التي طرحت عقب الانهيار الاشتراكي، مفاد هذه المقولة أنّ الصراع الايديولوجي في العالم قد انتهى لصالح النظام الليبرالي.[٥٥]

لقد اختزلت هذه المقولة كلّ مشاكل الحياة والعالم في التناقض بين الليبرالية والاشتراكية. فتوقّف الصراع بين هذين النظامين ينتج عنه توقف لحركة التاريخ حيث تصبح الليبرالية هي منتهى التطور.

ثنائية فوكوياما

وهكذا ففكرة نهاية التاريخ هي نتيجة حتمية لحصر صيرورة التاريخ في الرؤية الغربية للكون والإنسان. فمقولة نهاية التاريخ كما طرحها الامريكي **Francis Fukuyama** فرانسيس فوكوياما هي فكرة قديمة في ثوب جديد. حيث إنّ الفكر الغربي ومقلديه في العالم الاسلامي قد حصروا حركة الشعوب ضمن نظامين لا ثالث لهما: الرأسمالية والاشتراكية.

فنقد الشهيد السيد محمد باقر الصدر للفكر الغربي، ورفضه لثنائية الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية هو جواب صريح ومباشر لكلّ الرؤى الغربية، التي تقول بنهاية التاريخ كمفهوم ينفي كل البدائل التي يمكن أن تطرحها شعوب أخرى للتطور والصيرورة.

فمهما كان الاختلاف بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، فان الفكر الغربي يرى أن نهاية التاريخ تتجسد في الحضارة الغربية، وأنه لا وجود لبديل آخر خارج الرؤية الغربية للمجتمع والتاريخ.

ثنائية الصدر

إنّ المنظور الاسلامي للتاريخ وللحياة الاجتماعية والسياسية كما صاغه الشهيد، يؤدي إلى القول: بأن نهاية الصراع بين الاشتراكية والليبرالية لا يعني نهاية التاريخ ، على اعتبار أن هذا الصراع ليس هو الصراع الوحيد في العالم ، بل هناك صراع آخر أشدّ وهو الواقع بين رؤيتين مختلفتين إلى الكون والانسان :

الرؤية المادية التي يتأسس عليها كلّ من النظامين الاشتراكي والرأسمالي، والرؤية الروحية المميزة لفلسفة الاسلام الاجتماعية والسياسية.

إنّ نظرة الاسلام إلى التاريخ من حيث هو تجسيد لخلافة الانسان لله في الأرض، هي نظرة تتناقض تناقضاً جذرياً مع كلّ النظريات الفلسفية للتاريخ من هيجل وماركس إلى فوكوياما صاحب مقولة نهاية التاريخ. حيث إنّ خلافة الانسان لله في الأرض تفتح الباب لصيرورة نحو المطلق، أي لحركة تاريخية تربط بين الدنيا والحياة الأخرى ربطاً، لا يمكن للعقل البشري أن يصوغه ضمن مفاهيم، فمحاولة العقل صياغة نظرية أومذهب اجتماعي- سياسي من موقع الادعاء أن هذا المذهب هو الطرح الوحيد والحل النهائي والأخير لمشاكل البشرية (هيجل، ماركس وأخيراً فوكوياما) هي محاولة تقوم من الناحية المنهجية والمعرفية والعقائدية على الشرك، الذي يجعل المفكّر يرى بأنه يمتلك القدرة الشاملة على تحديد شروط المعرفة، هذا الادعاء هو نوع من الشرك يصير فيه الانسان عبداً لعقله.

وهنا يتجلّى تناقض صريح في الفكر الاجتماعي والسياسي، الذي يدور في فلك الاشتراكية والرأسمالية. فهذا الفكر هو محاولة في نظر أصحابه ومعتنقيه؛ لتجاوز الاستلاب والتح_ _ منه. إلاّ أنه بانقطاعه عن الله تعالى قد سقط في فخ استلاب أشد وأقوى. إنّه الاستلاب الذي يختزل من الانسان ـفرداً وجماعة ورؤية ـ بُعدَهُ الروحي ويسلبه خلافته التي تميزه عن سائر المخلوقات. والتي ينبغي أن تكون حاضرةً حضوراً مستمراً وأساسياً في صياغة مفهومية في الميدان الاجتماعي والسياسي.

إنّ الفكر الغربي كما يتجلّى في النظامين الرأسمالي والاشتراكي هو فكر وضعي، ومن هنا فهو يدعي أنه وحده الذي يمتلك الطابع العلمي، وأن الحضارات الاخرى ليس لديها من شئ جديد تقوله.

وهنا تتجلّى كتابات الشهيد في الفكر الاجتماعي ـ السياسي لتدحض هذه المقولة، التي تزعم أنّ الاسلام ليس لديه ما ينازع به الغرب على صعيد المذاهب الاجتماعية والسياسية.

فقبل انهيار الماركسية كان الفكر الغربي لا يتصور تطوراً للعالم الاسلامي خارج نمط التطور الغربي، فالشعوب الاسلامية، بالنسبة للفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الاسلامي ستعيش في ازدواجية الارتباط الملفق بالاسلام من جهة، وبالحضارة الغربية من جهة أخرى، فمستقبل الأمة مرهون بعملية الاختيار هذه؛ وذلك بحكم المنهجية التي يرتكز عليها الفكر الغربي والتي تصوغ المذهب الاجتماعي والسياسي في اطار التفسير الوضعي للظواهر في الميدان الانساني. فكلّ تفسير خارج عن الوضعية يعتبر بحكم هذه المنهجية تفسيراً لاهوتياً وغير علمي.

إنّ ما يقوله الفكر الغربي على صعيد التحليل العقلاني، يقوله الشهيد على صعيد تحليل عقلاني ذي أسس قيمية ومفهومية، وتجعل هذا التحليل أكثر تجذراً وتعمقاً في العقلانية.

الحلّ الإسلامي

إنّ نقد الشهيد للمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية يبين كيف أنّ الحل الاسلامي ليس واجباً شرعياً فحسب، بل هو حلّ تتطلبه حركة الأمة كذلك.

وهكذا فتح الشهيد باباً جديداً للفكر الاسلامي؛ ليقول كلمته في مجال فلسفات التاريخ، وخاصة تلك التي تركز اليوم، وبعد انهيار الماركسية، على أنّ البشرية لم يبق أمامها سوى خيار واحد ووحيد هو الليبرالية. إنّ التحليل النقدي للاشتراكية وللرأسمالية من قبل الشهيد، وصياغة مفاهيم الرؤية الاجتماعية والسياسية الاسلامية يفتح مجالاً واسعاً أمام المفكرين المسلمين في أيامنا هذه؛ لدحض مقولة نهاية التاريخ التي يطرحها الفكر الغربي.

فالرأسمالية ـ كما حلّلها ونقدها الشهيد ـ ليست مؤهلة، بحكم نظرتها المادية إلى الكون والانسان، أن تقود العالم. فافلاس الرأسمالية يكمن، في نظر الشهيد، في ماديتها المدمرة لإنسانية الإنسان، حيث جعلت هذا الأخير مجرّد كائن مستهلك، تمحور حياته كلّها حول الانتاج والاستهلاك.

لقد توقع الشهيد، من خلال نقده للفكر الغربي، بفساد النظرية الاجتماعية والمذهب الاجتماعي اللذين يعتمدان على الفكر البشري وحده. أي بفساد المنهج الوضعي في مجال العلوم الانسانية. وليس انهيار الماركسية إلاّ بداية النهاية إذا ما نظرنا إليها من خلال نقد الشهيد للفكر الغربي. ولهذا تختلف كتابات الشهيد في مجال الفكر الاجتماعي عن كلّ الكتابات، التي تعتمد التوفيق بين الاسلام والفكر الغربي. فهناك بالنسبة للشهيد، نظرتان متناقضتان للكون والانسان:

- النظرة الغربية التي تفصل وجود الانسان عن الله تعالى.
- والنظرة الإسلامية التي تربط الانسان بالله.
- ومعنى هذا أن هناك مشروعين للحضارة: المشروع الغربي والمشروع الاسلامي.

إنّ الخلفية الفلسفية لتحليل التاريخ في الفكر الغربي هي الوضعية، في حين أن الفكر الاسلامي كما صاغه الشهيد ينطلق من خلفية فلسفية تختلف عن

الوضعية، وذلك عندما يربط هذا الفكر عالم الشهادة بعالم الغيب. ومعنى هذا أن الرؤية الاسلامية لحركة التاريخ تدمج الإمداد الغيبي ضمن سنن الله في الكون.

فلسفة التأريخ في الفكر الغربي
وليدة الاستعلاء لا الاستقراء

إنّ فلسفة التاريخ كما تتجلّى عند هيجل وماركس، وفي الفكر الغربي على العموم هي: فلسفة غير محايدة. أي لم تبرز كنتيجة لاستقراء موضوعي وعلمي لحركة التاريخ، بل ظهرت من موقع استعلاء الثقافة الغربية، وأصبحت عن طريق الاستعمار بكل أشكاله ايديولوجية متعسفة، ولا إنسانية، تمنع الشعوب غير الغربية من أن تعيش عقيدتها، وتتبنى قيمها الأخلاقية والحضارية. وهذا دليل على عجز الفكر الغربي عن الوصول إلى مستوى الفكر الشمولي الذي يؤهله لقيادة العالم.

ففلسفات التاريخ الغربية تنقصها الرؤية المستقبلية، فهي تنطلق من الفهم المستعجل لحركة التاريخ. إنّ هذا المستوى من الإدراك لمجرى الحوادث ناجم من الغشاوة، التي تتخبط فيها نظرية المعرفة في العلوم الانسانية في الثقافة الغربية بحكم النظرة المبتورة عن الغيب للواقع، تلك النظرة الملازمة للمنهج الوضعي.

إنّ تحليل الواقع من حيث هو مرتبط بالمطلق، يجعل نتائج الدراسة أكثر واقعية؛ لأنه يحرّرها من الفهم المتسرع، الذي ينظر إلى الوقائع مفصولة بذاتها، فتفوق الغرب مثلاً لم يربط دائماً، من طرف المفكرين الغربيين بالعوامل التاريخية، التي ساهمت في نشوئه (عطاء الحضارات وخاصة الحضارة الاسلامية ثمّ الاستعمار والتبعية واستغلال الشعوب).

وإذا كانت مقولة تفوق الحضارة الغربية في فلسفة التاريخ ذي النمط الغربي مبتورة الصلة بالماضي ،فهي كذلك مبتورة الصلة بالمستقبل؛ لأنّ النظر إلى النموذج الليبرالي أوالاشتراكي من موقع الآفاق المستقبلية يؤدي إلى نتيجة حتمية هي: عدم وجود قوة ذاتية تؤهل هذين النموذجين للاستمرار ولريادة العالم وقيادته.

في حين أنّ الرؤية الاسلامية للتاريخ، كما طرحها الشهيد، تنظر إلى الحاضر من خلال التطلع إلى المستقبل. فكرة التطلع أساسية هنا؛ لأنّ التطلع في المنظور الاسلامي قوة لا تنفد بحكم ارتباط انسان العالم الاسلامي بالمطلق. وهذا ما جعل الحضارة الاسلامية تنفر من مقولة«شعب الله المختار» أومقولة«نهاية التاريخ» بمعناها الهيجلي والماركسي والغربي على العموم.

فالفلسفة الاسلامية للتاريخ كما تتجلّى في كتابات الشهيد وخاصة في كتابه «التفسير الموضوعي للقرآن» مبنية على مفهوم الأمة من حيث هو نموذج حضاري مفتوح لكل الشعوب والحضارات.

وهذا ما يجعل الأمة في تحقق مستمر وفي صيرورة تحررها من أوهام المدن الفاضلة، ومن غطرسة الحضارات المستكبرة الملغية للشعوب.

إنّ فلسفة التاريخ ذات النمط الغربي تنظر إلى التاريخ من زاوية غير موضوعية؛ لأنه بدلاً من تحليل التاريخ للوصول إلى نتائج (الطريقة الاستقرائية) فهي تنظر إلى مسار التاريخ من خلال النتائج التي تفرضها مسبقاً. ومن هذه الأفكار المسبقة، التي أخذت شكل البديهيات في الفكر الغربي، سيادة الغرب على باقي شعوب العالم...الخ.

انتظار المهدي

وعلى العكس من ذلك فلسفة التاريخ التي تستمد أسسها من الاسلام، حيث إنّ نصر الله للمؤمنين ينقل من ميدان النظرة التعبدية الإيمانية إلى ميدان الصياغة العلمية والفلسفية للتأريخ.(٥٦) فالنتيجة هنا ليست مفترضة أو مفروضة، بل منتظرة بثقة وعقلانية منقطعتي النظير. فلا تناقض هنا بين العقلانية والإمداد الغيبي.

لذلك يتجلّى بوضوح في كتابات الشهيد وخاصة في بحث حول المهدي عليه السّلام أنّ انتظار الظهور ليس من نوع المدن الفاضلة؛ لأنّ العامل الانساني(الجهاد أوالانتظار الايجابي) من العوامل، التي تساهم في تشكيل

المرحلة التأريخية، التي تحتم ظهور الامام المهدي عليه السّلام. فالانتظار يشكل وعياً دينياً هو محور الوعي الرسالي الحضاري في نظر الشهيد.

لا توجد في التحليل الفلسفي لظهور الامام المهدي عليه السّلام من قبل الشهيد، معاندة للتأريخ؛ لأنّ هذا الأخير عبرة تستمد منه المفاهيم والمقولات ولا تفرض عليه.

لكن هذا لا يعني أن موقف الشهيد من التاريخ ينتهي إلى النزعة التأريخية، التي تفسر كلّ شئعن طريق الصيرورة التاريخية. فالمطلق يتجاوز التأريخ، والمبادئ الإلهية تتعالى على الصيرورة وتؤثر فيها، مع العلم بأنّ الانسان كائن يعيش في التأريخ، ويتأثربالصيرورة، لكن هذا التأثير ليس تأثيراً سلبياً، أوأحادي الجانب في الإنسان يتأثر بالتأريخ ويؤثر فيه.

وهكذا فالربط الشرعي والمنهجي بين الغيب والتأريخ، يفتح آفاقاً لا حدود لها للمعقولية وللفعل. فانتظار المهدي عليه السلام لا يعني إذن استقالة العقل واستقالة الفعل. فالانتظار يتضمن إذن نقد الواقع كما يتضمن الجهاد.

وهناك عوائق تتفق ضد رفع مقولة الانتظار إلى المستوى المنهجي والعلمي. هذه العوائق هي نتيجة للتخبط في إشكال معرفي وتخلف علمي وفقهي.

الانتظار السلبي الذي ينتج عنه عدم معاينة الحوادث بموضوعية؛ مما يتسبب في أسر ذهنية انسان العالم الاسلامي في المواقف العاطفية والتواكلية.

الانتظار السلبي نتيجة لغياب النظرة المنهجية في تحليل العلاقة بين الغيب والشهادة، بين الغيب والتاريخ. وقد حلّل الشهيد هذه المشكلة من خلال نظرة كلية وشمولية، فانتهى إلى تحليل فلسفي لظهور الامام المهدي عليه السلام كعملية مخاض ذات بعد تاريخي وحضاري مرتبط بسنة الله في الكون.

فالظهور، من هذا المنظور، يعبر عن النظرة المستقبلية، التي ترسم معالم

لحركة التاريخ ولإعادة بناء الحضارة الإسلامية[٥٧]، وهكذا فانقاذ العالم والبشرية، الفكرة الملازمة لانتظار المهدي عليه السلام وظهوره، يقتضي ثورة فكرية على صعيد المفاهيم وثورة سياسية. يقتضي إبستمولوجية" جديدة مختلفة عن الإبستمولوجية الراهنة، التي هي في أكثر جوانبها انعكاس للخطإ والانحراف، الذي ابتليت به الحضارة الغربية لانقطاعها عن النبوّة وعن الوحي.

إن الإبستمولوجية التي تحرّر الفكر من غبار أوهام التمركز على الذات، قد طرحها الشهيد في كل كتاباته دون أن يستخدم هذا المصطلح. وهي ابستمولوجية تستمد مقولاتها ومفاهيمها من منظور ارتباط الأرض بالسماء، والشهادة بالغيب، والدنيا بالآخرة، والجسم بالروح، والفرد بالمجتمع، والشعوب ببعضها البعض.

وخلاصة القول: إنّ الإبستمولوجية المحررة للبشرية هي: ابستمولوجية خلافة الانسان وشهادة الأنبياء.

إنّ فلسفات التاريخ تنطلق من واقعية تبريرية تعكس المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفلسفات. لكن هذه الأخيرة لاتخرج عن صنمية ثوابت الفكر الغربي. فالشحنات العاطفية التي تسعى إلى تغطيتها محاولة التحليل الموضوعي والاستنتاجات العلمية ليست إلا شحنات انفعالية عقيمة. إنّها تتحرك ضمن صراع المصالح. انه انفعال الذاتية الضيقة المناقضة للانفعال المبدع الناتج عن انتظار الظهور، ذلك الانتظار، الذي يجعل الأمة تنفتح نحو الانسانية ومصيرها.

هذه الحالة العاطفية التي تشكل عائقاً مفتعلاً أمام التفكير الوضعي، لا يمكن أن تصدر عن ثقافة التمركز على الذات. إنّها عاطفة مجتمع خلافة الانسان وشهادة الأنبياء.

إنّ تحليل الشهيد لفكرتي الانتظار والظهور والطرح المفهومي لهما، يفتح الباب أمام الفكر الاسلامي لتفسير حركة التاريخ من خلال العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تؤهل الأمة الاسلامية للإمداد الغيبي. فانتظار

الإمام المهدي عليه السلام كما حلله الشهيد لا علاقة له بالفلسفات المثالية البعيدة عن واقع الناس؛ ولهذا فالظهور يتشكل من توافر العنصر البشري مع تدخل الغيب. ولهذا فالمجتمع الاسلامي المنشود لا يمكن أن يتحقق، في نظر الشهيد، إلاّ بفقه الدين والواقع، ثمّ الجهاد لتجسيد متطلبات الاسلام ضمن حركة التأريخ. هنالك تستحق الأمة نصر الله. ففقه الواقع والجهاد عمليتان تقرّبان عصر الظهور وتعجّلانه.

وهكذا فتحليل الشهيد لانتظار الامام المهدي عليه السلام تمّ في إطار معرفي يتفهّم العلاقة مع الغيب خارج الأطر الأسطورية واللاّهوتية. أي خارج الأطر الضيقة بسبب غياب المنهج.

إنّ التحليل الشرعي والفلسفي، كما يتجلّى عند الشهيد، ربط انتظار الامام المهدي عليه السلام وظهوره بحركة الصراع بين المستضعفين والمستكبرين، بين الحق والباطل. فرحلة الوصول إلى دولة الإمام عليه السلام هي نتيجة لمقدمات ومراحل تهيئ لها ظروفها وأرضيتها. فالرؤية الفلسفية للتاريخ هنا ليست مجرد فلسفة للتاريخ. فجوهر هذه الرؤية وفكرها عقائدي وليس فلسفياً. والبعد السياسي هو نتيجة من نتائج البناء العقائدي.

مفهوم التغيير

اضافة إلى ما سبق تتجلّى الرؤية الفلسفية للتاريخ عند الشهيد في طرحه لمفهوم التغيير. فهو يرى أنّ المنظور الاسلامي للتغيير يختلف عن الوضعية: الانسان ليس مجرد نتيجة حتمية للمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية. فهو يتجاوز معطيات البيئة ببعده الروحي، الذي يؤهله لإحداث التغيير في الواقع من خلال المبادئ، لا من خلال المؤثرات الاجتماعية والتاريخية المحيطة به فحسب. فمبادئ التغيير ومعاييره ليست تابعة للواقع من حيث المصدر، مبادئ التغيير مصدرها متعالي على المجتمع وعلى التأريخ؛ لأنها ذات أصل إلاهي.

فكرة تدخل الانسان في عملية التغيير وفي حركة التاريخ واضحة ولا نقاش فيها بالنسبة للشهيد. وهو يرى أنّ الفرق بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي

بالنسبة لمفهوم التغيير يكمن في مسؤولية الانسان في إحداث عملية التغيير. فالفكر الإسلامي يرى أنّ عملية التغيير ينبغي أن تسير وفق الخط الذي يريده الله تعالى. فالتغيير يتمّ من خلال علاقة الانسان بالله تعالى، ومن هنا كانت قاعدة التغيير في الاسلام تعتمد على الانسان. فتغيير الذات هو الشرط الضروري الذي يؤدي إلى تغيير الواقع والتاريخ:

«المحتوى الداخلي النفسي الروحي للانسان هو القاعدة، الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي. لا يتغير هذا البناء العلوي إلاّ وفقاً لتغير القاعدة... هذه الآية ﴿إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم...﴾* تتحدّث عن علاقة معينة بين القاعدة والبناء العلوي، بين الوضع النفسي والروحي والفكري للانسان، وبين الوضع الاجتماعي، بين داخل الانسان وبين خارج الإنسان. فخارج الانسان يصنعه داخل الانسان... فإذا تغير ما بنفس القوم تغير ما هو وضعهم»(٥٨)

ويقول في هذا السياق كذالك: «بما ذكرناه توضّح دور الانسان في المسيرة التاريخة، توضّح أنّ الانسان هو مركز الثقل لا بجسمه الفيزيائي، وإنما بمحتواه الداخلي» (٥٩)

مفهوم التقدم

الحضارة الاسلامية، في نظر الشهيد، لا ترتبط بالتاريخ على الطريقة الغربية، ومن منظور النزعة التأريخية. إنّ ارتباط الأمة بالتاريخ وإيمانها بفكرة التقدم، لا معنى لها خارج علاقة الانسان بالله تعالى، وعلاقة الشهادة بالغيب.

وهكذا فإن كان الأساس الذي تقوم عليه النظريات والمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية هو الإيمان المطلق بفكرة التقدم، فان الفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي يقوم على أساس مفهومي وقيمي يستوعب التاريخ ويتجاوزه. فخلافة الانسان تؤهل الأمة إلى الصيرورة نحو المطلق أي إلى حركة لا نهاية لها.

(*) الرعد: ١١.

هذا مع العلم أنّ التقدم بمفهومه الغربي قد اختزل الكون في الماركسية أوفي الرأسمالية. وهنا يصل الشهيد إلى القول: بأنه لا فرق، من حيث الأساس بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي. فالرؤية المادية إلى الكون والانسان تنفي التناقض بين هذين النظامين، في حين أن علاقة الأمة بالغيب تحتم نظرة أخرى إلى مفهوم التقدم، وينعكس ذلك على المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وهكذا بلور الشهيد مفاهيم إسلامية جديدة على صعيد النظرة إلى التاريخ، وإلى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجابهة الفكر الغربي، والوقوف كحاجز أمامه عن طريق طرح البديل الحضاري.

الثقافة الإسلامية

إنّ الثقافة الاسلامية التي تقوم على مبدإ التوازن بين المادة والروح، بين الفرد والمجتمع هي- في نظر الشهيد- نقيضة التركيب الغربي للثقافة، الذي يتمحور حول البعد المادي. في حين أنّ الثقافة الاسلامية، بربطها عالم الشهادة بعالم الغيب، لا تنتهي إلى اعتبار الإنسان كجزء من الثروة وأدوات الانتاج، بل هو موجه لأدوات الانتاج المسخرّة له بقرار إلهي. فهو إذن صانع التاريخ بقرار إلهي.

إنّ العلاقة الروحية بين الانسان والله تعالى هي التي تنتج العلاقات الاجتماعية وتشكلها كعامل دفع لحركة التاريخ. من هذا المنطلق يرى الشهيد أنّ كلّ انفصال بين الجانب الذاتي للانسان والجانب الخارجي في عملية إعادة بناء الأمة والحضارة الاسلامية ، هو انفصال يؤدي إلى ثنائية محبطةٍ لا يمكن أن تنتج تقدماً. وهذا ما تعانيه الأمة نتيجة لاعتماد الدول القومية في العالم الاسلامي على الجوانب الاقتصادية والسياسية في عملية التنمية واهمالها للفرد كذات تملك طاقة تغييرية هائلة شريطة أن تربط هذه الطاقة بفكر اجتماعي- سياسي نابع من الاسلام. لقد بقيت نماذج التنمية في العالم الاسلامي مجرد ألفاظ جوفاء لا علاقة لها بإنسان العالم الاسلامي وبنيته النفسية وتطلعاته.

المــثل العــليا
المطلقة والتكرارية

وهكذا قد تجاوز الشهيد في صياغته لفلسفة التأريخ كلّ طروحات الصيرورة والتقدم. ذلك أنّ كلّ فلسفات التاريخ الغربية أسرت نفسها في النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية، ولم تستطع أن تتصور أهداف الحركة التـاريخية إلاّ ضـمن مثل عليا من انتاجها، أي من انتاج فكر محدود ومشروط بالظروف الاجتماعية والتاريخية.

وهذا ما يتناقض جذرياً مع اطلاقية المثل الأعلى الاسلامي وقدسيته؛ لأنه ينبع من مصدر إلهي عن طريق النبوّة والامامة، ويفتح ـ تبعاً لذلك ـ مساراً للتاريخ لا يمكن للعقل الذي ينشط داخـل النمـوذج المـعرفي والفـلسفي للـعلوم الانسانية الغربية أن يتصوره. فكلّ المثل العليا المـتضمنة في فـلسفات التـاريخ الغربية هي مثل عليا نسبية تحولت إلى مطلقات مزيفة:

« إذن هذه المحدودية في المثل تعكس الأديـان التي تـفرزها. فـالأديان التي تفرزها هذه المثل أوبتعبير آخر الأديان، التي يفرزها الانسان من خلال صـنع هذه المثل، ومن خلال عملقة هذه المثل وتطويرها من تصورات إلى مـطلقات، هذه الأديان تكون أدياناً محدودة ضئيلة، أديان التجزئة، هذه الأديان هي أديان التجزئة في مقابل دين التوحيد...

المجتمعات والأمم التي تعيش هذا المثل الأعلى المنخفض المستمد مـن واقـع الحياة، قلنا بأنها تعيش حالة تكرارية. يعني أن حركة التاريخ تصبح حركة تماثلية وتكرارية. وهذه الأمـة تأخـذ بـيدها مـاضيها إلى الحـاضر، وحـاضرها إلى المستقبل، ليس لها مستقبل في الحقيقة، وإنما مستقبلها هو ماضيها». (٦٠)

وعلى العكس من ذلك المثل الأعلى الذي يطرحه الاسـلام كـهدف لتـطلع الإنسان، يؤدي إلى صيرورة مستمرة بحكم اطلاقية المثل الأعلى.

« المثل الأعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى، وفي هذا المثل التناقض الذي

واجهناه سوف يحلّ بأروع صورة. كنا نجد تناقضاً، وحاصل هذا التناقض هو أنّ الوجود الذهني للانسان محدود، والمثل يجب أن يكون غير محدود، فكيف يمكن توفير المحدود وغير المحدود؟ وكيف يمكن التنسيق بين المحدود وغير المحدود؟ هذا التنسيق بين المحدود وغير المحدود سوف تجده في المثل الأعلى الذي هو الله سبحانه وتعالى. لماذا؟ لأنّ هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الانسان، ليس إفرازاً ذهنياً للإنسان، بل هو مثل أعلى عيني له واقع عيني، هو مرجع مطلق في الخارج، له قدرته المطلقة وله عدله المطلق...»(٦١)

وهكذا نجد الشهيد يؤسس الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي على فلسفة إسلامية للتأريخ، تتمحور حول اطلاقية المثل الأعلى ومفهوم خلافة الإنسان المجسّد لتطلع المخلوق نحو الخالق ضمن صيرورة لانهاية لها.

فالفلسفة الاسلامية التي صاغ معالمها الشهيد ـ وخاصة فلسفة التاريخ ـ تقضي، بفضل ارتكازها على المثل الأعلى بمعناه الاسلامي، على قوالب ومقولات الفلسفة الغربية المنقطعة الصلة بالمطلق الحقيقي: الله سبحانه تعالى.

مما تقدم نستنتج أنه لا يبق ـ في تحليل الشهيد لحركة التاريخ ولمفهومي المثل الأعلى ومنطقة الفراغ ـ من معنى لوضع الحاضر في مقابل الماضي في سياق ثنائية يلغي كلّ طرف الطرف الآخر.

الحداثة أم الاصالة

فالدخول في الحاضر، أوما يسمى بالحداثة دون الانطلاق من الماضي من جهة ومن النص من جهة أخرى، باعتباره كلام الله الصالح لكلّ زمان ومكان، يلغي شخصية الأمة ويذيبها في حضارة أخرى.

فالأصالة كما حلّلها الشهيد ـ أي الأصالة في مفهومها الاسلامي لا القومي ـ هي الركيزة الشرعية والمعرفية لشمولية الفكر الاسلامي وقدرته على استيعاب حركة التاريخ. إنّ العلاقة بين القديم والجديد لا تطرح بالنسبة للفكر الاسلامي الذي نظّره الشهيد إلاّ بمعنى واحد: الانفتاح على الواقع ومستجداته، وتقديم

الرؤية الاسلامية لمعالجة حركة التاريخ. ومعنى هذا أنه لا وجود ـ في المنظور الاسلامي للتاريخ ـ لرفض الجديد، بل المشكل هو كيف يتم ادخال الجديد في النسق المفهومي والقيمي الاسلامي؟

وهنا يقدم الفكر الاسلامي، كما حلله الشهيد، رؤيته ضمن إطار الاجتهاد بمعناه العام، وضمن الأبعاد الشرعية والفلسفية لمفهوم منطقة الفراغ، التي حدّد الدين إطارها ومعالمها.

في ظلال هذا التكون الفكري الاسلامي لايمكن الاتجاه إلى تبني الحداثة بدون شرط، أي تبني الفكر الغربي. إنّ ظاهرة تقليد الغرب ناجمة عن الشعور بالدونية أمام التفوق الغربي نتيجة لفراغ هذا الفكر المواجه للغرب من المرتكزات المعرفية والمنهجية، التي تمكنه من التحرر من الانبهار تجاه الحضارة الغربية. لكن نفس النتائج السلبية تنجم عن غياب الموقف النقدي من التراث وغياب تحديد دقيق لهذا المفهوم.

الموقف من التراث

لا شكّ أنّ الرجوع إلى التراث كاستجابة لتحدي الحضارة الغربية قد ظهرت بوادره عند السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، والحركة الاصلاحية على العموم، تلك الحركة التي حاولت الوصول إلى فهم عوامل انحطاط الأمة وتقدم الغرب. لكن لا نجد في الفكر الاصلاحي تحليلاً دقيقاً لمفهوم التراث ونقده. ومن هنا غياب التعامل بفاعلية مع مستجدات العصر.

وتجدر الاشارة، في هذا السياق، إلى أنّ كتابات الشهيد تنظر إلى التراث في علاقاته مع الظروف التاريخية، وتميز، تبعاً لذلك، بين القرآن الكريم والسنة الشريفة وبين موقف الفكر منهما، ذلك الموقف الذي صار، بعد عصر النبوّة، انعكاساً لانحراف السلطة عن الشريعة. فمن هذا المنطلق طرح الشهيد مشكلة كيفية الرجوع إلى الأصل شرعاً وعقلاً وكيفية الاستفادة من التراث في الانفتاح على العصر واللحاق بركب التقدم.

لقد تجاوز الشهيد قصور الفكر الاسلامي المعاصر، الذي مازال يـعاني إلى اليوم من النظرة التجزيئية للقضايا على العموم، ولقضية الرجوع إلى الأصل على وجه الخصوص. ولهذا أصبحت المواقف من فكرتي الانحطاط والتقدم مواقف مضطربة تعالج المشكلة في بعض جوانبها وتهمل الجـوانب الأخـرى. كأن يـرد التقدم إلى العامل التربوي أوإلى العامل السياسي.

هذا القصور تجاوزه الشهيد بفضل طرحه لقضية الرجوع إلى الأصل في اطار رؤية فلسفية إلى التاريخ. تلك الرؤية التي انتجت موقفاً نقدياً من التراث على العموم ومن الحضارة المعاصرة من موقع فكر اسلامي متشبع بالقيم والمـفاهيم الاسلامية.

الصراع بين القرآن والسلطان

هذه الظاهرة، ظاهرة الموقف النـقدي مـن التـاريخ صـفة مـلازمة للـفكر الاسلامي في إطار المدرسة الشيعية. ذلك أنّ هذا الفكر قد تمّ بناؤه ضمن صراع مرير وطويل مع السلطات المنحرفة. ولهذا يرى الشهيد أن اكتشاف عـوامـل وأسباب انحطاط المسلمين لا يتم إلاّ بواسطة قراءة تاريخ الأمة الاسلامية مـن زاوية الصراع بين القرآن والسلطان.

فقراءة الشهيد للتاريخ هي قراءة نقدية تختلف عن القراءات، التي عملت على تبرير وتسويغ الانحرافات من خلال تأويلات للقرآن الكريم وللسنّة الشريفة خارج متطلبات النص ومقاصده.

فتبرير الانحرافات أدى وما زال يؤدي إلى نقص في تحليل ظاهرة انحـطاط الحضارة الإسلامية وتخلفها، في حين أنّ المراجعة النقدية للتاريخ انـطلاقاً مـن الفقه والمفاهيم الاسلامية ستؤدي إلى فهم موضوعي، وأكثر شمولية لعـوامـل الانحراف والانحطاط، ثمّ لعوامل التخلف (تبرير الأمر الواقع لإرضاء السلطة، وتبعية للغرب على صعيد الفهم والمفاهيم...الخ).

فبدون اللجوء إلى نظرة نقدية للتاريخ سيبقى الفكر الاجتماعي والسياسي فكراً

غامضاً ومبرراً للواقع، بدل أن يكون مفجراً للطاقات، ودافعاً للشعوب الاسلامية نحو الجهاد لتغيير الواقع الفساد. فبلورة المشروع الحضاري الإسلامي، لا يمكن أن تتحقق في نظر الشهيد إلاّ على قاعدة تاريخ الأمة وتاريخ السلطان.

إنّ النظرة التجزيئية والتبريرية إلى الماضي، تؤدي إلى إحداث فجوات في وعي الأمة لذاتها، كما تؤدي إلى خلل شخصيتها. فكيف يمكن تنظير فكر اجتماعي وسياسي دون الرجوع النقدي إلى الأصل؟ ذلك الرجوع الذي يميز تمييزاً واضحاً ودقيقاً بين مظلومية الإمام الحسين عليه السلام وغطرسة وانحراف يزيد بن معاوية.

فغياب هذه النظرة النقدية للتأريخ معناه: هدم لمحور أساسي من محاور الفكر الاجتماعي والسياسي.ذلك أنّ نقد التاريخ يولد القيم والمفاهيم؛ لمجابهة الواقع الفاسد وتغييره. أما الموقف الجزئ للتاريخ أوالمهادن، فانه سوف لن ينتهي إلاّ من حيث المقدمات التي انطلق منها: مهادنة الوضع الراهن وتبرير الأمر الواقع.

العلاقة بين الماضي والحاضر

إنّ النظرة الثنائية التي تنتهي إلى رفض التراث، أوإلى رفض مستجدات العصر هي نظرة لامنهج لها؛ لأنها لا تنظر إلى العلاقة بين الماضي والحاضر من موقع شمولية الرؤية الفلسفية للتاريخ.

وقد توصل الشهيد إلى هذه الرؤية الأخيرة بفضل الاجتهاد من حيث هو منهج يجسد بحسم موقف الاسلام من قضية التراث والحداثة. وهو موقف يراعي السنن الحاكمة لعلاقة الحاضر بالماضي ولمسار الأمة عبر التاريخ. هذه النظرة لا تقيم تقابلاً بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، بل ترى بينهما تفاعلاً مستمراً في اطار متطلبات الإسلام وصلاحيته لكلّ زمان ومكان.

وهكذا فمثالية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي هي مثالية لها نوعيتها؛ لأنها تشكل ضمن رؤية فلسفية نوعية للتأريخ، يكون فيها تطور المجتمع على

ارتباط وثيق بالرجوع إلى الأصل كمبدإ شرعي ومنهجي في نفس الوقت.

لقد اتخذت فكرة الرجوع إلى الأصل طابعاً جهادياً عند الشهيد[٦٢]؛ لأنها بُنيت منذ البداية على موقف نقدي من تاريخ الأمة من جهة، ولأنها حلّلت دائماً من خلال اهتمامات الحاضر، ومستجدات الحضارة المعاصرة من جهة أخرى.

من هذا المنظور يمكن القول: إنّ موقف الشهيد من التراث ومن الرجوع إلى الأصل هو موقف محرّر للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي من الاستلاب، الذي طغى على هذا الفكر ومازال يطغى عليه نتيجة لعدم التمييز الواضح بين الشريعة من حيث هي وحي من عند الله، وبين الفقه من حيث هو انتاج للفكر البشري انطلاقاً من النص، أي عدم التمييز بين القرآن الكريم والسنة الشريفة من جهة، وبين الفكر الاسلامي الذي تشكل في إطار النص، وفي إطار العوامل الاجتماعية والتاريخية كذلك، ومن جملتها الانحرافات السياسية وما تبعها من فكر تبريري وتابع، بل ومن فقه خاضع للسلطان لا للقرآن.

المثالية الجهادية والواقعية التبريرية

فكلّ مدارس الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي القديمة والحديثة تتأرجح بين المثالية والواقعية، بين مثالية جهادية لا ترضى بالأمر الواقع (موقف الشهيد السيد محمّد باقر الصدر)، وبين واقعية تبريرية للواقع، فكلّ اتجاهات الفكر الاسلامي ومدارسه تسعى بصورة أوبأخرى إلى جعل النص حاضراً في التأريخ؛ ليتسنى للأمة استيعاب المستجدات، أو ما يسمى بالحداثة أوالمعاصرة.

وهذا ينطبق حتى على الفكر« الاسلامي » المنحرف أوالمائع، وهو ذلك الفكر الذي يبرّر مواقفه بتأويل للنصّ خارج متطلبات منهجية الاجتهاد كمنهجية تعتمد على التقوى، وعلى النظر إلى النص نظرة تعبدية.

وهنا يتجلّى لنا عطاء الشهيد في ميدان الفكر الاجتماعي والسياسي، حيث إنّه قد صاغ هذا الفكر من موقع نظرة تعبدية وعلمية في نفس الوقت.

تطبيق الشريعة

فإذا نظرنا في هذا السياق إلى مبدإ تطبيق الشريعة الاسلامية، نلاحظ أن الشهيد يختلف عن المفكّرين الآخرين في كونه يطرح قضية تطبيق الشريعة ضمن مشروع لمجتمع إسلامي، وضمن نظرة تربط بين الشريعة والشروط الاجتماعية والتاريخية للأمة.

هذه العلاقة بين الدين والمجتمع لم يحللها الشهيد في مرحلة من تاريخ الأمة فحسب، بل حلّلها منذ صدر الاسلام حيث ربط بين الرسالة والأوضاع الاجتماعية والتاريخية.[٦٣] لكن دون أن يسقط في فخ النزعة الاجتماعية والنزعة التاريخية؛ بل درس علاقة الدين بالمجتمع دراسة اجتماعية تنطلق من إلهية الرسالة من حيث هي وحي من عند الله سبحانه وتعالى.

إنّ تطبيق الشريعة الاسلامية لا يمكن أن يتحقق إذن دون تصور مشروع حضاري المجتمع اسلامي تصوراً يتشكل من موقع نظرة نقدية وفلسفية للتاريخ. هذا الإطار النظري الذي انطلق منه الشهيد هو الذي جعل الفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي يتجذر في مثالية من نوع خاص؛ لأنها ليست هروباً من الواقع واللجوء إلى مستقبل موهوم، هي مثالية متجذرة في عمق تأريخ الأمة، وفي عمق واقع الشعوب الإسلامية؛ لأنها ترجع إلى دولة المدينة المنورة، التي أسّسها الرسول صلى الله عليه آله وإلى الإمامة كاستمرار للنبوّة، وكاستمرار لتحقق دولة الاسلام عبر التاريخ.

❑ ❑ ❑

خاتمة

اشكالية الفكر الاجتماعي الاسلامي

صياغة تراعي الحداثة والاصالة

في إطار هذه العقلانية المرتبطة بالدين وبالواقع معاً، حاول الشهيد صياغة معالم الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي، وهو فكر يجابه مشكلتين:

الأُولى: رفع الفكر الاسلامي على العموم إلى مستوى استيعاب لغة العصر، دون أنّ يخرج من مجاله النظري المتمثل في العلاقة بين العقل والدين والمجتمع.

الثانية: خصوصية الفكر الاجتماعي ـ السياسي في العالم الإسلامي، واختلافه عن الفكر الاجتماعي الغربي، الذي لا يتمتع ـ بحكم انفصاله عن الغيب ـ بثوابت تؤهله للاستمرارية وللصلاحية لكلّ زمان ومكان.

فالشهيد رفع الفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي إلى مستوى مجابهة النظريات والمذاهب الاجتماعية الغربية بالنقد والرفض. كما أنه ركّز على خصوصية الفكر الاجتماعي والسياسي الاسلامي من ناحية المنهج، ومن ناحية العقل النظري (الأمة الإسلامية وانسان العالم الاسلامي).

فالاختلاف بين الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي والفكر الاجتماعي السياسي الغربي، هو اختلاف تمّ باسم الشرع وباسم الواقع (الشعوب الاسلامية، تاريخها وتطلعاتها).

موقف نقدي واجتهادي

وهذا يدل على أنّ الشهيد رفع الفكر الاسلامي إلى مستوى النضج والعمق، وحرره من ردود الفعل الدفاعية؛ وذلك بفضل نقد مزدوج: نقد الجوانب الضعيفة والسلبية في التراث، وفي الفكر الاسلامي على العموم، ونقد الفكر الاجتماعي الغربي، لا باسم القيم والمفاهيم الاسلامية فحسب، بل باسم الحقل

النظري لهذا الفكر، وهو حقل نظري يختلف بين الأُمة الاسلامية والغرب؛ نظراً لاختلاف تاريخ الشعوب وقيمها وتطلعاتها.

إنّ موقف الشهيد نابع من اجتهاد مفلسف استوعب، من خلال وعي نقدي، مفاهيم الفكر الاجتماعي المعاصر. فالشهيد حلل الفكر الاجتماعي الغربي تحليلاً إبستمولوجياً، كشف عن العوامل الاجتماعية والتاريخية والثقافية، التي أدّت إلى إنتاج المفاهيم، التي يتألف منها هذا الفكر. هذه الدراسة الابستمولوجية قام بها الشهيد دون أن يستخدم هذا المصطلح الأخير.

غير أنّ الابستمولوجيا كما تتجلّى في فكر الشهيد لها خصوصيتها. إنها متجذرة بعمق إيماني وتعبدي ومنهجي في مرجعيتها الاسلامية، فهي فقه للواقع وفقه للعلوم. من هذا المنظور تصبح الابستمولوجيا نتيجة حتمية لأصول الفقه وللاجتهاد.

إنّ ارتكاز فكر الشهيد الاجتماعي ـ السياسي على الرؤية الاسلامية للكون والانسان، وبروز هذا الفكر في مرحلة تاريخية تتسم بأزمة العلوم الانسانية، كلّ هذه الأسباب تؤهل الفكر الاجتماعي ـ السياسي كما طرحه الشهيد، لإحداث ثورة على صعيد المفاهيم، تكون أقدر على الكشف عن عوامل الأزمة، التي يعاني منها العالم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي والمنهجي.

فنقدُ الشهيد للفكرالاجتماعي الغربي تمّ بموازاة صياغته للفكر الاجتماعي الإسلامي، من خلال هذا الموقف وصل الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي إلى مستوى المساهمة في إيجاد حلول لمشكلة الانسان في آخر هذا القرن.

ردم الهوة بين الفلسفة والعلوم

لقد تجاوز الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي، بفضل اعتماده على مبدإ الاجتهاد، القطيعة التي أحدثتها الوضعية بين العلوم الانسانية والفلسفية؛ لأنه لا قطيعة، في نظر الشهيد، بين العلم على العموم وبين معنى الوجود والإنسان، إذا

كانت الحياة المادية والحياة الروحية متكاملتين؛ لأنّ هذه الرؤية تؤدي إلى تحليل الحياة الاجتماعية من موقع علاقتها بالغيب.

إنّ منهج الشهيد في صياغة الفكر الاسلامي المعاصر على العموم، والفكر الاجتماعي ـ السياسي على الخصوص، يضمن شروط نمو وتعمق هذا الأخير؛ لأنّ الشهيد طرح مشكلة الفكر الاجتماعي الإسلامي، وحلّل المفاهيم المرتبطة بهذا الفكر من خلال دمج منهجي بين الجانب العلمي والجانب الفلسفي، ودمج منهجي كذلك بين خصوصية الأمة الاسلامية وظروفها وبين الشمولية أوالكونية.

فهوية الفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي لم يطرحها الشهيد داخل اشكالية ضيقة لمفهوم الهوية، بل طرحها ضمن علاقة الثوابت بالمتغيرات، والهوية أو الخصوصية بالكونية أي ضمن علاقة الأمة الاسلامية بالشعوب الأخرى من حيث هي أمة الخلافة.

التشيع والوهابية
موقفان من الحداثة

لقد كان الفكر الاسلامي قبل الشهيد يتّسم في كثير من جوانبه، بالطابع الدفاعي تجاه تحديات الحداثة. ولم يكن يتّسم بالعمق في مجال التنسيق النظري إلاّ نادراً.

وقد وصل الفكر الاسلامي على العموم، والفكر الاجتماعي على الخصوص على يد الشهيد إلى مستوى من العمق النظري والمنهجي.

والحقّ أنّ الصرامة المبدئية، التي تتميز بها المدرسة الشيعية كانت من العوامل التي أهّلت الفكر الاسلامي عند إخواننا الشيعة إلى اتخاذ المواقف النقدية، وإلى الوصول إلى مستوى من الوعي التأريخي، جعل الفكر الاسلامي يعيد قراءة تاريخ الأمة حسب مستجدات العصر.

فالقراءة الحرفية أوالتجزيئية للنصّ وللتراث شكّلت عائقاً أمام صياغة المذهب الاجتماعي الإسلامي. وهذا ما يتجلّى بوضوح في الوهابية، التي تنظر إلى النصّ نظرة حرفية وسطحية، تتميز بغياب الوعي التأريخي، الذي يميز الفكر

الاسلامي المبني على الاجتهاد من حيث هو مبدأ للحركة ولاستيعاب المستجدات.

وهكذا فغياب النقد وغياب الوعي التأريخي يشكّلان عائقاً أمام ظهور المذهب الاجتماعي السياسي الإسلامي.

ما بعد سيد قطب

فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي كما طرحه الشهيد، يعتبر اذن نقلة نوعية. جعلت الفكر الإسلامي يحلّل القضايا تحليلاً فلسفياً. هذه النقلة النوعية جاءت؛ لتفتح الأبواب التي سدّت بعد كتابات الشهيد سيد قطب. فالملكية والعمل والانتاج والعلاقة بين الفرد والمجتمع في المجال الاقتصادي والسياسي، ومشكلة التغيير وعلاقتها بالثوابت، ومشكلة الأمة والتنمية، كلّ هذه القضايا حلّلها الشهيد من خلال نظرة الاسلام إلى الكون والانسان. فهذا الطرح الشمولي للمشكلة الاجتماعية يتجاوز النزعة الأخلاقية للوعظ والارشاد، ويطرح بصفة صريحة ومباشرة المشكل المنهجي والفلسفي للفكر الاجتماعي ـ السياسي الإسلامي.

المشكل الاجتماعي مرتبط، في نظر الشهيد، ارتباطاً بنيوياً بنظرة الاسلام إلى الكون والانسان. فالشهيد قد طرح في كتاباته الاسلامية إلى الكون والانسان قبل أن يعالج المشكل الاجتماعي. فقد حلل وانتقد في كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» الركائز الفلسفية للرأسمالية والشيوعية، وحلل العلاقة التي تربط النظرة الإسلامية إلى الكون بمشكل العمل والملكية ونموذج التنمية.

من استنباط الحكم
إلى استنباط المنهج

فالفكر الاجتماعي تجاوز، على يد الشهيد، مستوى الفتاوى من حيث هي حلول جزئية لقضايا محدودة. فالفتاوى تكون، في أكثر الأحيان، نتيجة لنظرة جزئية للقضايا، التي تطرح على الأمة الاسلامية من جراء علاقتها بالحضارة الحديثة. ولهذا نجد أحياناً جدالات طويلة حول الربا، وحول استخدام صكوك

البنك، في حين أنّ القضايا المطروحة على الأُمّة نتيجة لمستجدات العصر ومتطلبات الحضارة قد حللها الشهيد انطلاقاً من نظرة شمولية، ومن خلال مفاهيم مؤطرة ومنظمة للتنظير في مجال الفكر الاجتماعي ـ السياسي.

ومعنى هذا أنّ التنظيم الاجتماعي والسياسي للأمة الاسلامية ليس معطى منذ البداية. بل يحتم، بالضرورة، اللجوء إلى الاجتهاد. فصياغة الرؤية الاسلامية للمجتمع لا تتم بمجرّد الرجوع اللانقدي إلى الماضي، أوعن طريق التفسير الجزئي للقرآن الكريم.

فارتباط الفكر الاجتماعي الاسلامي بالنصّ وبالواقع جعله فكراً متجذراً في الدين ومتجذراً في التاريخ، من هذا الموقع نظر الشهيد إلى العلاقة بين القرآن الكريم والتاريخ (٦٤).

وهذا يعني أنّ الشهيد، بصياغته للفكر الاجتماعي، نظر إلى مبدإ الاجتهاد في كلّ أبعاده. وهذه هي النظرة الوحيدة والضرورية لتنظير رؤية الاسلام الاجتماعية والسياسية، هذه الأخيرة مطلب حيوي وضروري للفكر الاسلامي عندما يعالج مشكلة القيم الأخلاقية، وعلاقتها بالمجتمع وبالتاريخ، ومشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وكذلك بالنسبة للمذهب الاجتماعي ـ السياسي الذي يمكّنُ الأمة من التقدم.

إنّ غياب المذهب الاجتماعي الاسلامي هو الذي جعل الفكر الاسلامي لا يطرح، إلاّ نادراً، مشكلة تقدم الأُمة من خلال نظرة شاملة إلى المجتمع في كلّ جوانبه السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

فالفكر الإسلامي الذي يسعى منذ القرن (١٩) إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وإعادة بناء الدولة الإسلامية، قد وجد القوالب النظرية في الفكر الاجتماعي للشهيد، وهي القوالب التي تمكّن الحركات الاسلامية من أن تمفصل الشريعة بالواقع عن وعي بمتطلبات المرحلة التاريخية.

الجمع بين المعيارية والأخلاقية

فالشهيد قد حرّر الفكر الاسلامي المعاصر من العائق ـ على الصعيد المنهجي ـ المتمثل في النزعة الأخلاقية، ذلك أنّ المشكلة التي تطرح أمام صياغة فكر اجتماعي اسلامي تكمن في خطورة النظر ـ على الصعيد المنهجي ـ إلى القضايا من موقع معياري فحسب، فقد عرف الشهيد كيف يتجاوز هذا العائق دون أن يأسر الفكر الاسلامي في المنهج الوضعي، ودون أن يفسر الظواهر الاجتماعية والسياسية تفسيراً لاهوتياً على الطريقة الكنسية في القرون الوسطى، فهو يرى أن الامداد الغيبي لا يتناقض مع سنة الله. فمنهجية العلاقة بين الأحكام التوقيفية (الغيب) والأحكام التوفيقية (المعاملات) تنتج عنها عقلانية مرتبطة بالنصّ وبالواقع معاً كما أشرنا فيما سبق. وهذا ما جعل الدائرة، التي يتحرك فيها فكر الشهيد دائرة واسعة سمحت له بمواصلة استثمار المفاهيم من النص بصفة مستمرة ومنقطعة النظير. فالفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي من هذا المنظور يتحرك في مجال واسع لا حدود له، مجال يستوعب حركة التاريخ ويؤطرها ويوجهها.

وهذا عكس النظريات والمذاهب الاجتماعية الوضعية، التي تتم صياغتها ضمن علاقة العقل بالواقع. إذ هي نتيجة للتاريخ أكثر مما توجه التاريخ، فالمنهجية الوضعية تؤدي إلى عقلانية خالية من العمق الروحي، الذي يمدّها بالطاقة التي تمكّنها من صياغة المفاهيم؛ للتاثير على الواقع المتحرك.

المذهب الوضعي شرك

وهكذا فالشهيد قد نقض المبدأ الوضعي، الذي يزعم أنّ العلم يفسّر كلّ شيء، واعتبر هذا الموقف نوعاً من الشرك.

إنّ موقف الشهيد هذا له أهمية في الميدان الابستمولوجي وذلك:

١ـ أنّ الصفة الأُولى للفكر الاسلامي هي التواضع، الفكر الاسلامي يضع عقلانيته في إطار التعالي أي في إطار التقوى والعبودية لله تعالى، وهذا عكس موقف العالم الغربي الذي لا يثق إلاّ في نموذجه المعرفي الوضعي.

٢ـ هذه العلاقة بين المخلوق والخالق تعبر، إلى جانب البعد الروحي، عن

مفهوم ابستمولوجي له اهمية كبرى في مجال المعرفة: يجب على المفكر المسلم ـ بحكم إيمانه ـ أن يستمر في فهم وتفسير الظواهر. هذه بعض النتائج التي استنبطها الشهيد من تفسيره للآية:

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلبَحرُ مِدَاداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِد ٱلبَحرُ قَبلَ أَن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ .*(٦٥)

ثورة فكرية

ولقد توصّل الشهيد، بفضل موقفه النقدي والجهادي، إلى فتح الطريق أمام المفكرين المسلمين؛ ليكتشفوا شمولية الصراع بين الاسلام والكفر، ويؤكدوا على تدهور القوالب الفلسفية الغربية عندما تطرح كأداة لتحليل المجتمعات الإسلامية. وهذا ما جعل الفكر الاسلامي يدخل عهد ثورة فكرية، وتحول جذري في الرؤية الفلسفية الاجتماعية، وهو تحول يقتضي من المفكرين المسلمين أن يكونوا في مستوى الأحداث، وفي مستوى القدرة على تجاوز أزمة المنهج، التي تتخبط فيها العلوم الاجتماعية في الغرب. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلاّ بالاتصال المباشر بواقع الأمة؛ لمعرفته عن طريق البحث في تاريخه، والاحتكاك بالمجتمع وبالجماهير، وعدم النظر إلى هذا الواقع من خلال نظريات العلوم الاجتماعية الغربية وفرضياتها.

فالعلوم الاجتماعية في وضعها الحالي، وكما تدرس في جامعات العالم الإسلامي، هي مجرّد تغطية ـ باسم العلم ـ للتغريب، فهي تعتمد على أطر منهجية لتجذير الفكر الغربي على حساب الفكر الاسلامي، وتقديم «الاسلام العصري» للجماهير بدلاً من الاسلام القرآني.

وكردّ فعل تجاه هذا الغزو، قد طرح الشهيد قضية العلاقة بين الفكر والمجتمع طرحاً جديداً يختلف عن الفلسفة الإسلامية القديمة، التي تميز بين الخاصة والعامة، كما يختلف عن الحداثة، التي تنظر إلى الجماهير من بعيد وباستعلاء.

(*) الكهف: ١٠٩.

فالمنهج العلمي يحتم مراعاة المنطق الداخلي للمجتمعات، التي هي موضوع الدراسة، والتعامل مع الواقع من خلال مفهوم الأمة ومفهوم «انسان العالم الإسلامي»(٦٦) تنجم عنه آليات للتحليل ذات مردود فكري مباشر على الشعوب الاسلامية. فالأمة الاسلامية توجد بصورة أوبأخرى، والاعتماد في الدراسة على هذه الحقيقة يجعل الفكر الاجتماعي الاسلامي متلازماً مع تاريخ الأمة وحاضرها وحركيتها للتحقق في المستقبل.

وهكذا، فبفضل هذا المنهج تمكّن الشهيد من الإبداع خارج الفكر الغربي. ذلك أنّ النصّ كإطار مرجعي أدّى إلى الواقع (الأُمّة الإسلامية) كموضوع للدراسة والتحليل. وهذا يعني أنّ الفكر الاجتماعي الاسلامي الذي نظّره الشهيد ليس إعادة انتاج لتاريخ الغرب، وإسقاطاً لتطور الغرب على الأمة الاسلامية. فلا قيمة للعلوم الاجتماعية إذاكانت مجرّدة ومطلقة. فالعلوم الاجتماعية في العالم الاسلامي ـكما أرسى معالمها الشهيدـ هي علوم تستمد مشروعيتها وتستقرئ مفاهيمها من واقع الأمّة.

فالأُمة ـ كما طرحها الشهيد فيكلّ كتاباته ـ أداة لتحليل التاريخ واستيعاب صيرورته، وهي بالتالي مشروع لتنظير فكر اجتماعي اسلامي على العموم، وعلوم اجتماعية إسلامية على وجه الخصوص.

وهذه محاولة جادّة ـلأنها جهادية ـللتحرر من العلوم الاجتماعية الغربية، التي تزيّف المفاهيم والقيم الاسلامية، وتزيّف، تبعاًلذلك، الواقع الذي هو موضوع الدراسة.

لقد وضع الشهيد بين أيدي الاسلاميين منهجاً للتحليل، يفتح أمامهم الطريق للإحاطة عن وعي بالمستجدات، وما يجري اليوم في العالم المعاصر. إنّه أعطى بناءً معرفياً للثقافة الاسلامية.

❑ ❑ ❑

الدراسة الثالثة

الطرح الفلسفي للعبادات عند الإمام الشهيد الصدر

استوحى الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر من تشريع العبادات فكرة شاملة، وصلت إلى مستوى الصياغة الفلسفية لعلاقة الإنسان بالغيب وبالتاريخ، هذا البعد الفلسفي للعبادات لم يتم على حساب متطلبات الشرع عن طريق التأويلات القائمة للآيات القرآنية الكريمة وللأحاديث الشريفة، ففلسفة العبادات التي طرحها الشهيد تتمحور كلها حول التقوى من حيث المنطق والغاية التي تحكم العبادات كلّها.

فكرة التقوى

وهنا تتجلى الجوانب الاجتماعية والسياسية للعبادات. ذلك أن التقوى كما حلّلها الشهيد ليست حالة عاطفية مجرّدة ومريحة يلجأ إليها الانسان لتعويض هموم الحياة، بل التقوى هي نقطة الالتقاء بين العبادات والمعاملات، وبذلك تمتد التقوى إلى كلّ جوانب الحياة الاجتماعية.

وفي ضوء هذه النظرة نجد أنّ العبادات لا تمثل خطاً عمودياً فحسب (العلاقة بين الانسان والله تعالى). فالروحانية هنا متعددة الأبعاد، ومن هنا خصوصيتها في الرؤية الإسلامية. ذلك أنّ أنواع الروحانيات الأخرى من بوذية ومسيحية وغيرهما هي روحانيات مريحة وانسحابية (أي منعزلة عن المجتمع). في حين أنّ

الروحانية في الرؤية الإسلامية ـ كما تتجلّى في تحليل الشهيد للعبادات ـ هي روحانية متجذرة في الحياة الاجتماعية، فهي انطلاقة إيمانية تشمل الحياة كلّها. فالعبادة من هذا المنظور تجعل الانسان يعيش في حالة الالتزام بقضايا المجتمع ووعي بحركة التأريخ.

العبادات حضور إنساني

فالعبادات بهذا المعنى ليست حالة انفعالية، بل هي حضور الإنسان كله جسماً وعقلاً وعاطفة، فهي تتناقض مع الحالات العاطفية والانفعالية التي يغيب فيها العقل؛ لأنّ غياب العقل يعني أنّ الفوضى ستدبّ في مسيرة الأمة، وهذا يتناقض جذرياً مع العبادات التي شرعها الله تعالى بنظام منقطع النظير.

فالعواطف الناجمة عن العبادات ليست عواطف عفوية، بل مؤطرة بالأحكام الشرعية، وما تقتضيه العبادات من نظرة إلى الكون والحياة.

فلا يمكن إذن النظر إلى العبادات، كما حلّلها الشهيد، من موقع الروحانية أو المادية أو المثالية أو الوضعية. فالفلسفة المستنبطة من العبادات هي فلسفة منقطعة النظير. فمفاهيم الفلسفة الغربية لا تطيق أن تشكل قالباً لما تزخر به العبادات من عواطف وقيم وعقلانية صارمة ووعي بحركة التأريخ [٦٧].

لماذا كانت العبادات ثابتة لا تتطور ؟

العبادات كما حلّلها الشهيد هي واجب شرعي يلبي حاجة وجودية وضرورة كونية يحسّ بها الانسان بحكم إنسانيته أي بحكم فطرته، فعن طريق العبادات يرتبط النسبي بالمطلق: «ونظام العبادات في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة وظروف التطور المدني في حياة الإنسان إلا بقدر يسير...»

ففي مجال العبادات يصلي إنسان عصر الكهرباء والفضاء ويصوم ويحج، كما كان يصلي ويصوم ويحج في عصر الطاحونة اليدوية...

ونستنتج من ذلك أن نظام العبادات يعالج حاجة ثابتة في حياة الانسان؛ لأنّ العلاج بصيغة ثابتة يفترض أنّ الحاجة ثابتة (٦٨).

علاقة الإنسان بالمطلق

لا شك أنّ المذاهب الفلسفية قد صاغت علاقة الإنسان بالمطلق ضمن نظرياتها الميتافيزيقية. لكن الإسلام نظم ـ عن طريق العبادات ـ علاقة الإنسان بالمطلق، ولم يتركها في عموميتها تنزلق في متاهات الفكر المجرّد والتخمينات الميتافيزيقية، فتشريع العبادات يتضمن أنه لا يمكن للإنسان أن يرتبط بالمطلق إلا عن طريق الدين. فنسبية الإنسان تجعله كائناً مفتقراً إلى الله سبحانه وتعالى. لكنه لا يمكن أن يصوغ علاقته بالمطلق لعجز عقله عندما يسعى إلى تعقيل الغيب. فالعبادات كما حللها الشهيد هي الإطار، الذي تتم فيه صياغة الرؤية الإسلامية للمشكل الميتافيزيقي من الناحية المنهجية والمعرفية.

الفرق بين العبادات والمعاملات

إنّ عدم طرح العبادات وكلّ ما يتعلق بعالم الغيب (كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته) للاجتهاد يعني، من وجهة نظر الشريعة، أنّ الاحكام في هذا المجال هي أحكام توقيفية، ويعني هذا الموقف القرآني، من الناحية الفلسفية والمنهجية، أنّ الاسلام يقف موقفاً نقدياً من المعرفة، لم يدرك الفكر الفلسفي بعض جوانبه إلا ابتداءً من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (E . Kant) في العصر الحديث، في حين طرح القرآن الكريم القضايا العملية للاجتهاد، أي سمح بتدخل العقل حسب متطلبات الشرع ومقتضيات الواقع. فالأحكام المرتبطة بالمعاملات هي أحكام توفيقية ذات علاقة بمنطقة الفراغ، التي صاغ الشرع حدودها ومبادئها.

أما في مجال العبادات ومجال الغيبيات فلم يكتف القرآن الكريم بإعطاء المبادئ العامة، بل أنه قدمها في صورتها النهائية التي لا تقبل أي تجاوز. فتفسير العبادات ميتافيزيقيا خارج عن طاقة الإنسان، ولا كلام لبشر بعد كلام الله في

هذا المجال؛ لأنّ كلّ محاولة لعقلنة العبادات تخرج بالإنسان عن حدود المعقولية. يقول الشهيد محمد باقر الصدر:

« نظام العبادات في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة، التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة، وظروف التطور المدني في حياة الانسان إلا بقدر يسير، خلافاً لجوانب تشريعية أخرى مرنة ومتحركة، يتأثر أسلوب تحقيقها وتطبيقها بظروف التطور المدني في حياة الانسان كنظام المعاملات والعقود.

وهذا يعني أنّ الشريعة لم تعط الصلاة والصيام والحج والزكاة وغيرها من عبادات الإسلام كوصفة موقوتة وصيغة تشريعية محدودة بالظروف، التي عاشتها في مستقبل تاريخها، بل فرضت تلك العبادات على الإنسان وهو يزاول عملية تحريك الآلة بقوة الذرة، كما فرضتها على الإنسان الذي كان يحرث الأرض بمحراثه اليدوي »[٦٩].

دور العقل في العبادات

وهكذا تشكل النظرة القرآنية، بالنسبة للشهيد، منظومة يتداخل فيها الشرع مع العقل والواقع. ويمكن القول، من الناحية الفلسفية وبالإضافة إلى الناحية العقائدية: إنّ هذه النظرة تقوم على أساسين: أساس معرفي يتمثل في نقد العقل وقدرته المحدودة في مجال الغيب، وأساس اجتماعي يسعى إلى ضمان وحدة الأمة عن طريق إبعادها عن كلّ اختلاف يعود أثره بالتفكك الاجتماعي والسياسي.

وإذا كان العقل لا يتدخل في العبادات باسم المنطق أو باسم الاجتهاد، فإنه يتدخل في تحليل العلاقة بين العبادات والمجتمع والكشف عن أبعادها ونتائجها. فصورة العبادات أوسع مما يتصور أصحاب فقه الفروع، فهي تؤطر وتنظم تطلع الإنسان نحو المطلق، ذلك التنظيم الذي ينعكس إيجابياً على الممارسات الحضارية للإنسان.

الضياع

« لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنه صيرورة مستمرة تائهة، لا تنتمي إلى مطلق يستند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقة الطويلة المدى، ويستمد من اطلاقه وشموله العون والمدد والرؤية الواضحة للهدف، ويربط من خلال ذلك المطلق حركته بالكون وبالوجود كلّه، بالأزل والأبد، ويجدد موقعه منه وعلاقته بالإطار الكوني الشامل. فالتحرك الضائع بدون مطلق تحرك عشوائي كريشة في مهب الريح، تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها، وما من ابداع وعطاء في مسيرة الإنسان الكبرى على مرّ التأريخ، إلا وهو مرتبط بالاستناد إلى مطلق، والالتحام معه في سير هادف »(٧٠).

إخضاع المادة للروح لا إلغاء المادة

فارتباط الإنسان بالمطلق عن طريق العبادات يختلف عن التخمينات الميتافيزيقية، التي تنفر من الواقع أو تخضع له وتبرره، فالعبادة ثورة الروح على المادة، لا لرفض هذه الأخيرة بل لإخضاعها إلى القيم الإلهية: « فالسير نحو المطلق كله علم وكله قدرة، وكلّه عدل، وكلّه غنى، يعني أن تكون المسيرة الإنسانية كفاحاً متواصلاً باستمرار ضد كلّ جهل وعجز وظلم وفقر.

المطلق الحقيقي والمطلقات الوهمية

وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق، فهي إذن ليست تكريساً للإله، وإنما هي جهاد مستمر من أجل الإنسان وكرامة الإنسان وتحقيق المثل العليا ﴿ وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفسِهِ إِنَّ اللهَ لَغَنِيُّ عَنِ العَالَمِينَ ﴾* ... وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيفة، فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكلّ تطلعاتها؛ لأنّ هذه المطلقات المصطنعة وليدة ذهن

(*) العنكبوت: ٦.

الإنسان العاجز، أو حاجة الإنسان الفقير، أو ظلم الإنسان الظالم، فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم، ولا يمكن أن تبارك كفاح الإنسان المستمر ضدها»(٧١).

فالارتباط بالله سبحانة وتعالى عن طريق العبادات، يعني إذن ثورة جذرية ضد كلّ المطلقات الزائفة والوهمية. هذا الارتباط هو تحرّر من كلّ العوائق، التي تطرح نفسها كعقبات يستحيل تجاوزها.

فالعبادة إذن هي كسر للمستحيل الموهوم:

«إنّ الارتباط بالله تعالى بوصفه المطلق الذي يستوعب تطلعات المسيرة الانسانية كلّها، يعني في الوقت نفسه رفض كلّ تلك المطلقات الوهمية التي كانت تشكل ظاهرة الغلو في الانتماء، وخوض حرب مستمرة ونضال دائم ضد كلّ ألوان الوثنية والتأليه المصطنع، وبهذا يتحرّر الإنسان من سراب تلك المطلقات الكاذبة، التي تقف حاجزاً دون سيره نحو الله وتزور هدفه وتطوق مسيرته»(٧٢).

العبادة دافع للكمال

وهكذا فالعبودية تدفع بالإنسان نحو الكمال. فكلما تعمق وعي الإنسان بعبوديته لله، إلا وتقدم خطوة نحو الكمال، وهذا عكس الفكر الوضعي، الذي يتصور التقدم من منظور مادي ينفي وجود الله تعالى ويؤله الإنسان.

فالمثالية والعبودية مفهومان مترابطان في الفكر الإسلامي كما طرحه الشهيد، حيث إنّ الإنسان لا يحقق خلافته لله في الأرض بارتباطه بالله تعالى.

فالعبادات تتميز بالشمولية التي تجعل الانسان يؤسس أعماله ونشاطاته على الإيمان بالله تعالى:

«وفي ذلك تختلف الشريعة الإسلامية عن اتجاهين دينيين آخرين وهما:

أولاً: الاتجاه إلى الفصل بين العبادة والحياة.

وثانياً: الاتجاه إلى حصر الحياة في إطار ضيق من العبادة، كما يفعل المترهبون والمتصوفون»(٧٣).

ومعنى هذا أنّ الإنسان في الإسلام لايعيش تناقضاً داخلياً بين روحه وجسده، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعدم وجود فصل بين العبادة والحياة، وعدم وجود نزعة روحية على طراز التصوف الفلسفي، ينتج عنه ـ من الناحية الفلسفية ـ أنّ النمط الفكري المستنبط من الإسلام ينفر من الثنائية، ولا يمكن أن يدرج في إطار المثالية أو المادية أو العقلانية:

«والشريعة الإسلامية ترفض هذا الاتجاه أيضاً (يقصد المؤلف فصل العبادات عن الحياة» لأنها تريد العبادات من أجل الحياة فلا يمكن أن تصادر الحياة، من أجل العبادات. وهي في الوقت نفسه تحرص على أن يسكب الإنسان الصالح روح العبادة في كلّ تصرفاته ونشاطاته، ولكن لا بمعنى أنه يكف من النشاطات المتعددة في الحياة، ويحصر نفسه بين جدران المعبد، بل بمعنى أن يحول تلك النشاطات إلى عبادات»(٧٤)

المنظومة المفاهيمية حول العبادات

لا يمكن وجود ممارسة لتغيير الواقع بدون مرتكزات نظرية، بدون منطق أو منظومة مفهومية وقيمية يعتمد عليها العمل على ارساء قواعد مجتمع جديد.

إنّ المفاهيم والقيم الأساسية المتعلقة بالعبادات توجد في شكل نسق ينتمي إلى المنظومة الإسلامية العامة، التي لا تفصل بين الدين والدنيا، وهذا النسق لا يقل صرامة ـ من الناحية العقلانية ـ عن النسق العلمي، بل إنّ صرامته أقوى وأعمق؛ لأنّه يجدّد علاقات قدسية وروحية، لها امتدادات اجتماعية وسياسية تتأثر في العلاقة بين الإنسان والله تعالى. فانطلاقاً من هذه الفكرة يتجلّى أنّ موقف الشهيد من العبادات هو النتيجة الحتمية لمتطلبات النص، فليس هذا

الموقف موقفاً عاطفياً أو روحياً محضاً، بل هو ينتمي إلى أرضية فكرية تحدّد الرؤية الإسلامية إلى الكون والإنسان والأمة وعلاقتها بالشعوب الأخرى وبالتاريخ. لا يمكن لمفاهيم وأحكام وقيم دقيقة كتلك التي ترتبط بالعبادات أن توجد مبعثرة وعفوية دون نظرية ـ ضمنية ـ تتسق ضمنها تلك المفاهيم والأحكام والقيم.

فكلّ كتابات الشهيد دليل على أنّ الفكر الإسلامي تتعمق معرفته للواقع بفضل الأحكام والمفاهيم الدينية. وتتعمق، في نفس الوقت، معرفته بمقاصد الشريعة بفضل تحليله للواقع حسب مقتضيات الشريعة.

إنّ تفهم محتوى العبادات وأبعادها الحضارية لا يعني التدخل عن طريق الاجتهاد للتغيير الظاهري والبنيوي للعبادات.

فالفكر الإسلامي الذي نَظَّرهُ الشهيد يؤمن بأنّ العبادات فريضة إلهية يجب أن يؤديها المسلمون كما قرّر النصّ:

«إذا أخذنا التفاصيل التي تتميز بها كلّ عبادة وآدابها بالدرس والتحليل، فكثيراً ما نستطيع على ضوء تقدم العلم الحديث أن نتعرف على الحكم والأسرار، التي يعبر عنها التشريع الإسلامي بهذا الشأن، واستطاع العلم الحديث أن يكشف عنها...

ولكن على الرغم من ذلك نواجه في كثير من الحالات نقطاً غيبية في العبادة، أي جملة من التفاصيل لا يمكن للإنسان الممارس للعبادة أن يعي سرّها، ويفسرها تفسيراً مادياً محسوساً، فلماذا صارت صلاة المغرب ثلاث ركعات، وصلاة الظهر أكثر من ذلك؟ ولماذا اشتملت كلّ ركعة على ركوع واحد لا ركوعين وعلى سجدتين لا سجدة واحدة؟ إلى غير ذلك من الأسئلة، التي يمكن أن تطرح من هذا القبيل.

الجانب الغيبي وأثره التربوي

ونسمّي هذا الجانب الذي لا يمكن تفسيره من العبادات بالجانب الغيبي منها... ومن هنا يمكن اعتبار الغيبية ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ ظاهرة عامة في العبادات ومن ملامحها المشتركة. وهذه الغيبية مرتبطة بالعبادات ودورها المفروض ارتباطاً عضوياً، ذلك لأنّ دور العبادات ـ كما عرفنا سابقاً ـ هو تأكيد الإيمان والارتباط بالمطلق وترسيخه عملياً، وكلما كان عنصر الانقياد والاستسلام في العبادة أكبر، كان أثرها في تعميق الربط بين العابد وربه أقوى. فإذا كان العمل الذي يمارسه العابد مفهوماً بكلّ أبعاده واضح الحكمة والمصلحة في كلّ تفاصيله، تضاءل فيه عنصر الاستسلام والانقياد، وطغت عليه دوافع المصلحة والمنفعة، ولم يعد عبادة لله بقدر ما هو عمل نافع يمارسه العابد؛ لكي ينتفع به ويستفيد من آثاره...

وهكذا نستخلص أنّ الغيبية في العبادة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدورها التربوي في شد الفرد إلى ربه، وترسيخ صلته بمطلقه»(٧٥).

العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية

إلا أنّ الشهيد يرى أنّ الرجوع إلى النص، يجعلنا نكتشف بسهولة أنّ العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية والسياسية هي كذلك علاقة أكّد عليها النص، وليست من انتاج الفكر الإسلامي الاجتهادي فحسب.

ومعنى هذا أنّ القيم والمفاهيم التي يستخرجها المجتهد من العبادات؛ ليدعم بها مسيرة الأمة، وإعادة بناء الحضارة الإسلامية، هي مفاهيم يخضع انتاجها لشروط تتمثل في متطلبات المنظومة الإسلامية من جهة، وفي مقتضيات الظروف الاجتماعية والتأريخية من جهة أخرى. لقد كان انحطاط الأمة الإسلامية متوازناً مع انطفاء الشعلة الروحية الناتجة عن انفصال الدين عن الدنيا، أو عن ربط مهلهل بينهما من طرف السلطات المنحرفة، فهذه العلمانية

المستمرة بالدين قد بدأت في وقت مبكر في تاريخ الأمة، وما تحويل الدولة الإسلامية المبنية على المبادئ والقيم الإلهية إلى ملك إلا تعبيراً صريحاً عن انفصال الدين عن الدولة، أو عن جعل الدين في خدمة السلطة الحاكمة.

وقد برز الفكر الإسلامي الذي صاغه الشهيد كفكر متجاوز للأمر الواقع، يحاول أن يعيد الأمة إلى الطريق الإسلامي عن طريق الربط بين الدين والدنيا، حسب متطلبات النص والعقل والواقع. أي من موقع، تعبدي واجتهادي.

فالشهيد قد حاول أن يبتعد عن النظرة التجزيئية المتناقضة مع شمولية الإسلام. في هذا السياق نستطيع استيعاب أهمية تحليل الشهيد السيد محمد باقر الصدر للعبادات، فهو تحليل ينطلق من موقف واعي وحركي للإسلام، ويربط بين الأحكام الإسلامية وقضايا الأمة من منظور فقهي وفلسفي لا يفصل بين العبادة والحياة الاجتماعية.

فحركة الأمة واستمراريتها على ساحة التأريخ، تستمد ديمومتها من تطلع إنسان العالم الإسلامي إلى الله سبحانه وتعالى، ذلك التطلع الذي يتجلّى بكلّ قواه في العبادات، التي تمثل منطلق الأمة نحو تجاوز كلّ أنواع الاستلاب. فالعبادة تتضمن قيمتين أساسيتين ـ إضافة إلى بعدها الروحي والغيبي ـ الوحدة والحركة. فالوحدة واجب شرعي وضرورة اجتماعية وتأريخية؛ لتتمكن الأمة من مجابهة كلّ أنواع التحديات، وحركة الأمة وصيرورتها هي بدورها نتيجة لوحدتها:

«ونلاحظ أنّ العبادات الرشيدة بوصفها تعبيراً عملياً عن الارتباط بالمطلق، يندمج فيها عملياً الإثبات والرفض معاً، فهي تأكيد مستمر من الإنسان على الارتباط بالله تعالى، وعلى رفض أي مطلق آخر من المطلقات المصطنعة.

فالمصلي حين يبدأ صلاته بـ(الله أكبر) يؤكد هذا الرفض... وحين يمسك عن الطيبات، ويصوم حتى عن ضرورات الحياة من أجل الله متحدياً الشهوات وسلطاتها يؤكد هذا الرفض.

وقد نجحت هذه العبادات في المجال التطبيقي في تربية أجيال من المؤمنين، على يد النبي صلى الله عليه وآله والقادة الأبرار من بعده، الذين جسدت صلاتهم في نفوسهم رفض كلّ قوى الشر وهوانها، وتضاءلت أمام مسيرتهم مطلقات كسرى وقيصر، وكل مطلقات الوهم الإنساني المحدود.

على هذا الضوء نعرف أنّ العبادة ضرورة ثابتة في حياة الانسان ومسيرته الحضارية، إذ لا مسيرة بدون مطلق تنشد إليه وتستمد منه مثلها، ولا مطلق يستطيع أن يستوعب المسيرة على امتدادها الطويل سوى المطلق الحقّ سبحانه، وما سواه من مطلقات مصطنعة يشكل حتماً بصورة وأخرى عائقاً عن نمو المسيرة... ولا ارتباط بالمطلق الحق بدون تعبير عملي عن هذا الارتباط يؤكده ويرسخه باستمرار، وهذا التعبير العملي هو العبادة، فالعبادة إذن حاجة ثابتة»(٧٦).

البعد الاجتماعي ليس بعداً وظيفياً

إنّ التأكيد على البعد الاجتماعي والحضاري للعبادات، لا يعني -في نظر الشهيد- أنّ تحليل العبادات قد تمّ من وجهة نظر وظيفية أو سوسيولوجية محضة، أو من وجهة نظر النزعة الاجتماعية، أو النزعة التاريخية التي تفسر الدين باعتباره مجرّد ظاهرة اجتماعية، فترجع نشوءه وشعائره إلى التفاعل الاجتماعي أو إلى العوامل التاريخية، بل على العكس من هذا فإنّ البعد الاجتماعي والحضاري للعبادات قد تمت صياغته في إطار الاجتهاد ومقاصد الشريعة.

فالشهيد لم يطرح تحليله داخل الاشكالية الضيقة للاختيار بين العبادات كعبادات محضة أو وظيفة اجتماعية محضة؛ لأنّ هذه الاشكالية الضيقة تتناقض جذرياً، في نظر الشهيد، مع مقاصد الشريعة ومع فلسفة الإسلام في ذات الوقت: إنّها تنطلق من طرح ناقص وغير مشروع لمفهوم العبادة، وتحدث ثنائية لا وجود لها في الإسلام:

« العبادة في الأساس تمثل علاقة الانسان بربّه، وتمدّ هذه العلاقة بعناصر البقاء والرسوخ غير أنها صيغت في الشريعة الإسلامية بطريقة جعلت منها ـ في أكثر الأحيان ـ أيضاً أداة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهذا ما نقصده بالجانب الاجتماعي في العبادة...

وفي العبادات ما لا يفرض التجمع بنفسه، ولكن مع هذا ربط بشكل وآخر بلون من ألوان التجمع، تحقيقاً للمزج بين الإنسان بربّه، وعلاقته بأخيه الإنسان في ممارسة واحدة...

وهكذا نلاحظ أنّ العلاقة الاجتماعية تتواجد غالباً بصورة وأخرى، إلى جانب العلاقة العبادية بين الإنسان العابد وربّه في ممارسة عبادية واحدة، وليس ذلك إلا من أجل التأكيد على أنّ العلاقة العبادية ذات دور اجتماعي في حياة الانسان، ولا تعتبر ناجحة إلا حين تكون قوة فاعلة في توجيه ما يواكبها من علاقات اجتماعية توجيهاً صالحاً »(٧٧).

في الإسلام: كل عمل عبادة

فالفكر الإسلامي الذي صاغه الشهيد ينظر إلى الإسلام على أنه عقيدة وشريعة، دين ودولة إلى درجة أنّ كلّ نشاط يقوم به المسلم لوجه الله يعتبر عبادة.

وكما أنّ مفهوم العبادة لا يجوز طرحه، في نظر الصدر، من وجهة نظر روحية محضة أو سياسية محضة، فكذلك على الصعيد الفلسفي لا تطرح علاقة الانسان بالطبيعة والمجتمع من وجهة نظر مادية محضة أو مثالية محضة، فنظرة الاسلام إلى العبادة، كما صاغها الشهيد، تعبر عن نظرة كلية وشمولية يمكن أن تستنبط منها فلسفة إسلامية ذات إمكانيات هائلة على مستوى المفاهيم، يمكن أن تجابه كلّ المذاهب الفلسفية المعاصرة مجابهة قوية وجذرية.

فالإسلام، في نظر الصدر، يؤكد على المقاصد، ولا ينظر إلى العباده مجرّدة عن الغايات والأهداف، فالتأكيد على البعد الاجتماعي للعبادات ليس بُعداً أجنبياً عن

هذه الأخيرة، أي بعداً أضيف في صورة إطلاق شعارات جديدة على العبادات، بل هو عنصر جوهري ومقصود من الشارع. فالوظيفة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعبادات، لا تنفي التعبد المفروض أساساً وابتداءً على المسلمين، بل تؤكده وتربطه بشمولية الإسلام ومنهجيته في توحيد الأمة واستمراريتها عبر التأريخ، ونلاحظ في هذا السياق تناسقاً بين الجانب اللامتغير والثابت في العبادات، وبين العمل على استمرارية الأمة عبر التأريخ كواجب ديني، فاستمرارية الأمة تجد مرتكزاً لها في منظومة العبادات من الصلاة إلى الحجّ. فالأمة الإسلامية من حيث أمّة الخلافة في تحقق مستمر نتيجة لجدلية الصراع بين مفهوم الأمّة كمجتمع مفتوح وشمولي، وبين النزعة القبلية قديماً والقومية حديثاً كمجتمع مغلوق. والعبادات بما تتضمنه من شعائر وفرائض ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال، تدعم تحقق الأمّة بتعبئة المسلمين وتوعيتهم، وجعلهم في وضعية جهادية بصفة مستمرة.

التعامل مع الواقع

لقد قام الشهيد السيد محمد باقر الصدر بتحديد مفهومي للعبادات ضمن تصور كلّي للشريعة وضبط صيغة واضحة في التعامل مع النصّ ومع الواقع، فهو لم يتعامل مع واقع الأمة بطريقة فوضوية، أو بطريقة ميتافيزيقية مثل الفلاسفة المسلمين قديماً، والمحدثين في العالم الإسلامي، الذين يتميزون بالنظرة التجزيئية، التي تحاول دون جدوى فرض المفاهيم الغربية على واقع الأمّة، فليس موقف الشهيد ـ تبعاً لذلك ـ بعيداً عن تطلعات الشعوب الإسلامية، ففكره أقرب إلى عواطف الجماهير وتوقانها لممارسة القيم الإسلامية. أمّا الفلاسفة المسلمون قديماً والمحدثون في عصرنا فإنّهم يخاطبون الناس من بعيد، ويطرحون عليهم مشكلات ليست بمشكلاتهم.

موقف فكري ثابت
وقراءة واحدة للنص

إنّ النظرة الشمولية إلى النصّ فيما يخص العبادات، جعلت موقف الشهيد يتميز على الصعيد الذهني بعدم التذبذب الفكري، فهو ليس عرضة لتغيير رأيه،

بل له القدرة على الثبات في موقع فكري معين، وعدم التبعثر بين منطلقات واتجاهات مختلفة ومتضاربة. ونتيجة لذلك فقراءته للنص ليست قراءة تجزيئية، بل قراءة اجتماعية وتاريخية تنطلق من موقف تعبدي إيماني في الأساس (٧٨).

ومعنى هذا أنّ مقاصد الشريعة، التي عن طريقها يتمّ التأكيد على البعد الاجتماعي والسياسي للعبادة ليست مصادر تشريع خارجية، بل هي جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، وإلا لما صح أن تكون عملية استنباط الوظائف الاجتماعية للعبادة عملية اجتهادية أي موقفاً تعبدياً ومعرفياً من النص. فالحكم الذي توصل إليه الشهيد وكلّ المفكّرين المسلمين الرساليين فيما يخصّ العلاقة بين العبادة والحياة الاجتماعية، باسم متطلبات الدين ووحدة الأمة واستمراريتها يعتبر حكماً شرعياً من الناحية الفقهية، وهو من الناحية المنهجية والفلسفية نتيجة حتمية لشمولية الإسلام ولاستمرارية الأمّة الإسلامية.

مقولات الصدر في مواجهة التجديد العلماني والاجتهاد المهلهل

إنّ الفكر الإسلامي الذي صاغه الشهيد في مجابهة شاملة للعلمانية، التي تعمل من خلال مظلة التجديد، وضد الفكر «الإسلامي» المهلهل الذي يعمل تحت مظلة الاجتهاد، وكلا الموقفين يحاولان عزل الإسلام عن الواقع من خلال الإسلام ذاته عن طريق تفتيت مقولة الإسلام دين ودولة، وتفريغها من مضامينها وأبعادها.

ويبرز خطأ وانحراف هذه المواقف على الصعيد المنهجي والفلسفي وذلك:

١ ـ أنّ مقولة الإسلام دين ودولة، وربط العبادات بالحياة الاجتماعية والسياسية كمبدإ تابع لتلك المقولة يُعتبران جزءاً من كلّ وعنصراً من مجموعة. وكلّ محاولة لإحداث قطيعة بين الإسلام والدنيا، بين العبادة والحياة الاجتماعية والسياسية ليست محاولة موضوعية من الناحية العلمية، أي من وجهة نظر فلسفة العلوم، وذلك أنّها نظرة تجزيئية ذاتية تتناول الإسلام بالتحليل من خلال أفكار مسبقة.

فهذه المواقف تتناقض مع المنهج العلمي، الذي يحتم أن يكون التحليل لكلّ الظواهر تحليلاً كلياً وتركيبياً لا انتقائياً وتجزيئياً.

مقولة « الإسلام دين ودولة »

٢ ـ أنّ مقولة الإسلام دين ودولة، وما ينتج عنها من منظور سياسي وثقافي واقتصادي لها خلفيتها الفلسفية، التي ساهم الشهيد في اكتشافها وتنظيرها، وهذه الخلفية الفلسفية ذات إشكالية معرفية واجتماعية وميتافيزيقية تختلف عن كل الاشكاليات الفلسفية، التي طرحت منذ افلاطون إلى يومنا هذا، وذلك إذا كانت الفلسفة قديماً وحديثاً تتأرجح بين المادية والمثالية، بين أسبقية الواقع على الفكر، أو الفكر على الواقع، بين التركيز على الجانب الروحي في حياة الإنسان أو على الجانب المادي فهي فلسفة ذات استقطاب أحادي وذات بعد واحد.

إنّ الفلسفة الإسلامية المعاصرة كما تتجلّى في فكر الشهيد، والمستنبطة من مقولة الإسلام دين ودولة، ومن التلاحم بين العبادات والسياسة تؤكد على النظرة الكلية والتركيبية للظواهر الإنسانية على العموم، وتؤكد تبعاً لذلك، على التشابك والتفاعل والتأثير المتبادل بين الفكر والمادة، بين الجانب الروحي والجانب المادي في حياة المجتمعات.

مقولة « الفطرة »

ويرى الشهيد ـ من خلال صياغته للفلسفة الإسلامية المعاصرة ـ أنّ الفلسفة الماركسية مثلها مثل سائر الفلسفات، التي تدور في أحد الفلكين: المادية أو المثالية. وأنّها عالجت مشكلة الإنسان معالجة ناقصة على الرغم من طرحها لفكرة التفاعل بين البنية الاقتصادية والبنيات الثقافية والسياسية، فلا مجال ـ في الفلسفة الإسلامية التي صاغها الشهيد ـ للحديث عن نظرة شمولية دون ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، دون تجاوز المقولة الماركسية، التي تحدّد الانسان بأنه « مجموع العلاقات الاجتماعية » فالفلسفة الإسلامية، التي طرحها الشهيد، ترى أنّ العلاقات الاجتماعية، ليست إلا بعداً من أبعاد الانسان، وتضع هذه الفلسفة

أطروحة «الفطرة» أو الطبيعة البشرية مقابل النزعة الاجتماعية، التي تميز الفكر الغربي وخاصة الماركسية. فالفطرة تتمتع بصفات أساسية من ضمنها البعد الاجتماعي، فبدلاً من القول: بأنّ الطبيعة البشرية ذات مصدر اجتماعي، يجب القول ـ في نظر الشهيد ـ بأنّ المجتمع هو الذي يصدر عن الإنسان ويعبر عن خلافته لله في الأرض، وأنّ العنصر الأعمق في الإنسان هو البعد الروحي، الذي يعطي للمجتمع طابعاً فوق ـ بيولوجي.

ربط الجانب الروحي بالجانب الاجتماعي

فهذا الموقف لا يفصل إذن بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي، فأهم مايميز فكر الشهيد هو محاولته المستمرة على أن يطرح رؤيته في سياق مقولة الاسلام دين ودولة، التي تؤدي حتماً ـ فيما يخص الموضوع الذي نعالجه في هذا البحث ـ إلى التلاحم بين العبادة والحياة الاجتماعية، وعلى العموم فعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب ومقولة الاسلام: الإسلام دين ودولة (شمولية الإسلام بتعبير الشهيد)وما يترتب عنها من تلاحم بين العبادات والحياة الاجتماعية، يطرحان إطاراً عاماً لفلسفة إسلامية أصلية يؤهلها بعدها الروحي إلى تجاوز المذاهب الفلسفية الغربية المبنية على النقد وحده.

هذه العقلانية الإسلامية المرتبطة في الأساس والجوهر والهدف بعالم الغيب، هي القاسم المشترك لكلّ جوانب الإسلام، فهي من مضمنات العقيدة والعبادة والمعاملات. فالعقلانية الإسلامية توجب على المسلمين أن لا يمنحوا ولاءهم لغير الله سبحانه وتعالى، وأن لا يستجيبوا لأية فلسفة أو ايديولوجية من دون الاسلام.

عقلانية العبادات

ولأنها عقلانية إسلامية فهي ترتكز ـ كما أشرنا فيما سبق ـ على البعد الغيبي. ويتجلّى هذا الأساس الغيبي في العبادات حيث يتداخل الجانب الغيبي مع الجانب العقلي، ويدعمه ويفتح له آفاقاً لا حدود لها نحو تجاوز الأمر الواقع ونحو كسر

العوائق ومعادلات الكفر، فالعبادات تمنح للعقلانية المعنى الوجودي، الذي حرم ومنع العقلانيات الغربية، ومن هنا فالغيبية التي ترتكز عليها عقلانية العبادات، ليست غيبية مريحة مبنية على التواكل، بل هي غيبية جهادية مبنية على التوكل، الذي يوفق بين الإمداد الغيبي وسنن التطور الاجتماعي والتاريخي. يقول الشهيد:

«فنظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض، يمكن أن تؤدي إلى موقف سلبي تجاه الأرض، وما في الأرض من ثروات وخيرات يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل، إذا فصلت الأرض عن السماء، وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء، فأعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي»(٧٩).

هذا والعاطفة التي تضرب بجذورها في العبادات ليست ـ في معناها الإسلامي ـ عاطفة عمياء أو عفوية، فالعقلانية كما صاغها الشهيد هي عقلانية تتم في إطار الدين: إسلام الإنسان فكرهُ وروحه لله سبحانه وتعالى إسلاماً كلياً على صعيد المعرفة وعلى صعيد الممارسة، ففكر الشهيد الذي ينظر إلى العبادات حسب آفاقها الاجتماعية والحضارية، يطرح نفسه ضمن خلفية فلسفية إسلامية تتجاوز كلاً من النزعتين العقلية والروحية بمفهوميها الغربي، أي تتجاوز الاختيار الزائف بين العقلانية الغربية والروحانية الإسلامية، فالفكر الغربي إذ يطرح هذا التناقض بين العقل والروح، إنما يسعى إلى طرح نفسه على أنّه الفكر الوحيد الذي يتمتع بالمعقولية، وكلّ ما سواه إنما هو فكر خرافي أو روحاني لا يمكنه أن يشيد حضارة.

فنظرة الإسلام ـكما تتجلّى عند الشهيدـ إلى العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، والأهداف الاجتماعية والسياسية التي يعطيها الإسلام للعبادات لدليل على أنّه لا وجود لتناقض ـفي نظر الشهيدـ بين البعد الغيبي والبعد الاجتماعي

والسياسي في حياة الامة، فكلّ خطاب سياسي يجب أن يطرح في أفق ميتافيزيقي، وكلّ خطاب ميتافيزيقي يجب أن يكون مرتبطاً بالبعد الاجتماعي والسياسي.

العبادة والسياسة

فالعبودية (التوحيد) والعبادة كما تتجلّيان في كتابات الشهيد، تعبران بدقة ووضوح عن التلاحم بين الدين والدنيا؛ لأنهما تتضمنان بعدين متداخلين: البعد الغيبي والبعد الاجتماعي ـ السياسي: إله واحد وأمّة واحدة، فالتوحيد والعبادة يطبعان الحياة الاجتماعية والسياسية بطابع خاص، ويتضمنان طاقة تحررية جهادية هائلة، فالمؤمن لا يخضع لأية قوة، بل يخضع لله سبحانه وتعالى وحده.

إذن، وكما يتجلّى من كتابات الشهيد، يحدث الإسلام تغييراً جذرياً في المعايير، التي يتم بمقتضاها تصنيف الثقافات والمذاهب الفلسفية والسياسية، فمن جهة توجد الجاهلية أي المجتمعات، التي لا ترتكز في حياتها على القيم الإلهية (استبداد، ترف، استغلال للشعوب)، ومن جهة أخرى يوجد التوحيد وتوجد العبادة المنتجان للعقلانية الجهادية المحرّرة.

وهكذا لا وجود، في المنظور الإسلامي للعبادات؛ للتناقض بين الجانب الغيبي والجانب العقلي والجانب السياسي، فموقف الشهيد السيد محمد باقر الصدر من العبادة يعبر ـ من الناحية الشرعية والمنهجية ـ عن العاملين الأساسيين، الذين يشكلان المفهوم الإسلامي لاستمرارية الأمة: الاجتهاد والجهاد، فالاجتهاد في هذا السياق هو إدراك العلاقة بين العبادة وواقع الأمة، والجهاد معناه رفض الواقع الفاسد وتغييره.

وهذا الموقف هو في الحقيقة إجابة للمثقفين المتغربين، الذين أرادوا حجز الطاقة الدينية في الجانب الصوري للعبادات، وإفراغها من قوتها الاجتماعية والحضارية باسم نظرة تجزيئية وناقصة إلى الاسلام.

إنّ ما سبق يبين لنا أنّ العبادات ـ في نظر الشهيد ـ ليست حيادية، فهي جزء

من منطق الإسلام ومنهجه في تغيير الواقع وبناء الأمة والدولة، وهو منهج جهادي وتشريعي طرحه الاسلام منذ المرحلة المكية للرسالة.

التوحيد، العبادات والثورة

وهكذا تأتي العبادات كنتيجة حتمية لعقيدة التوحيد؛ لتدعم ثورية الإسلام الجذرية والشاملة، وتطرحها على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

فعقيدة التوحيد رفض للأوثان بكل صورها المادية والمعنوية، والعبادات تتماشى في تناسق إلهي دقيق، مع هذا الرفض فتجسده في كلّ جوانبه وترفعه إلى أعلى درجه عن طريق تربية وتوعية مستمرتين لإنسان العالم الإسلامي:

«ونحن إذا لاحظنا الشعار الرئيسي الذي طرحته السماء بهذا الصدد (لا إله إلا الله) نجد أنها قرنت فيه بين شدّ المسيرة الإنسانية إلى المطلق الحق، ورفض كلّ مطلق مصطنع، وجاء تاريخ المسيرة في واقع الحياة على مرّ الزمن؛ ليؤكد الارتباط العضوي بين هذا الرفض وذلك الشد الوثيق الواعي إلى الله تعالى، فبقدر ما يبتعد الإنسان عن الإله الحق ينغمس في متاهات الآلهة والأرباب المتفرقين؛ فالرفض والاثبات المندمجان في (لا إله إلا الله) هما وجهان لحقيقة واحدة، وهي حقيقة لا تستغني عنها المسيرة الإنسانية على مدى خطّها الطويل؛ لأنها الحقيقة الجديرة بأن تنقذ المسيرة من الضياع، وتساعد على تفجير كل طاقاتها المبدعة، وتحرّرها من كلّ مطلق كاذب معيق»(٨٠).

فالشهيد لا يرى عدم انفصال الدين عن السياسة فحسب، بل يرى أنّ السياسة جزء من الدين، ومعنى هذا أن المسلمين يجب عليهم أن يعيشوا الإسلام في إطاره الشامل الكامل، وعلى هذا الاساس طرح الشهيد العبادات كثورة على صعيد القيم والمفاهيم؛ لأن العبادات إذا فهمت واستُبطنت في إطار شمولية الإسلام، ترفع الأمة إلى مستوى الصراع الحضاري مع الغرب، فتكون لها كلمتها في العلاقات غير العادلة بين المستكبرين والمستضعفين، ويكون للفكر الإسلامي كلمته القطعية فيما يخصّ الاستبداد الذي يسود العالم الإسلامي.

الشمـولـيـة

ونتيجة لذلك تتجلّى فكرة الشمول كـالأساس أو المـعيار الذي يمـيز فكـر الشهيد، من حيث هو فكر رسالي، عن غيره. فكرة الشمول التي يؤخذ الإسلام بمقتضاها على أنه كلّ تترابط أجزاؤه. فالعقيدة والعبادة والشريعة يتداخل بعضها في الآخر، ومن هنا فلا مجال للفصل بين الدين والدنيا، بـين العـبادة والحـياة الاجتماعية.

فطرحُ مبدإ إعادة بناء الدولة الإسلامية هو النتيجة الحتمية لفكرة الشمول، التي تتضمن مبدئية وحدة الشعوب الإسلامية ضـمن حـياة اجـتماعية وثـقافية وسياسية واقتصادية في إطار الأمة القومية، كما يتجلّى ذلك من كتابات الشهيد.

فشمولية الإسلام هو جوهره وحقيقته، التي لا يكون الإسلام إسلاماً إلا بها، فالشهيد يرى أنّ كلّ خلل يصيب شمولية الإسلام هو خلل يعمّ الإسـلام كـلّه، ويعطل أحكامه عن التأثير في الواقـع الحـي [٨١]. ومـعنى هـذا أنّ المسـاس بشمولية الإسلام هو مساس بروح الشريعة الإسلامية وبصلاحيتها لكلّ زمان ومكان.

وهكذا ففصل الدين عن السياسة، والعبادة عن الحياة الاجتماعية يمثل عملية ترقيع في الشريعة الإسلامية، وقد كان هذا الفصل دائماً وأبداً ملازماً للفصل بين السلطة والجماهير، ولا يمكن اعتبار الملك الذي ظهر بعد الدولة الإسلامية ممثلاً لمقولة الإسلام دين ودولة، عبادة وسياسة الا بالمعنى السُوسْيُولُوجي، أي بالمعنى المنحرف عن موقف الإسلام من الواقع

إنّ التناقض المفتعل بين العبادات وشؤون الحياة مهدّد لوحدة الأمة ولمصيرها في نظر الشهيد، فوحدة الأمة تتشكل أساساً من الثقافة، التي توحد نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى الكون والحياة، والثقافة بدورها تتشكل معالمها وأسسها من العقيدة ومن العبادات. فكلّ فصل بين العبادات والحياة الاجتماعية هو في الحقيقة فصل الروح عن الجسد.

العبادات والرفض والتغيير

إنّ العبادات تمثل قمة الرفض الإسلامي للتبعية، والإسلام كما طرحه الشهيد من خلال كتاباته في الاقتصاد والسياسة والعبادات، لا يكتفي بالرفض، بل يقدم في نفس الوقت، الحلّ البديل والأفكار المضادة للغزو السياسي والثقافي والاقتصادي.

فالأمة الإسلامية تتطور وتتقدم بقدر تشبع الفكر الإسلامي بالمفاهيم الدينية وتتدهور وتحطّ بقدر انفصاله عنها، هنا تبرز أهمية العقيدة والعبادة في تحديد ذهنية انسان العالم الإسلامي وتعبئته؛ لتحويل وضعيته الاجتماعية والسياسية.

فالعقيدة والعبادات تشكّلان منطلقاً لتغيير الواقع، إذ بفضل العقيدة والعبادات يتحدّد موقف المسلم من الواقع في جميع جوانبه.

إنّ كلّ عملية بناء حضاري تتطلب تجاوز العقلية الفردية، والتركيز على الروح الجماعية، وذلك أنّ العمل على تطوير المجتمع يحتم تعبئة شاملة، وهذه القيمة الأخيرة لم يطرحها الإسلام كمجرّد قيمة أخلاقية مرتبطة بضمير الفرد، بل يتجاوز الميدان الأخلاقي عندما أطر الروح الجماعية بالعقيدة وبالأحكام الشرعية والفرائض، ومن جملة هذه الفرائض العبادات، التي لا يمكن فهمها إلا كوحدة وككل، أي أبعادها الغيبية والاجتماعية والسياسية.

إنّ التأكيد على الجوانب الاجتماعية والسياسية للعبادات هو ـ الى جانب أسسه الروحية والغيبية ـ يمثل الطرح الفلسفي والاجتماعي لبناء الفرد والأمة، ويرفع الشعوب الإسلامية إلى مستوى الصراع الثقافي والسياسي والاقتصادي ضد الغرب.

فكلّ قطيعة بين العبادات واهتمامات الأمة هو تعبير عن فوضى فكرية لا يمكن أن تولد وعياً صحيحاً بالواقع ووضعية الشعوب الإسلامية في معركة الحضارة، إنّ الطرح الإسلامي التعبدي للعقيدة وللعبادات يعبر عن المنهج الإلهي

لتسخير طاقات الواقع لصالح العباد. إنّ القطيعة بين العبادات والواقع هي وليدة لتأملات مجرّدة في النصوص وللنزعة الفقهية، التي سادت أثناء عصر الانحطاط.

إنّ الفكر الإسلامي الذي صاغه الشهيد هو فكر أعاد للواقع ثقله؛ لأنّه وليد للتفاعل الايماني والمنهجي بين الاسلام والواقع، وليس هذا التفاعل إلا تعبيراً عن الاجتهاد الذي بفضله صار الشهيد السيد محمد باقر الصدر ينظر إلى الاسلام في شموليته، وكانت النتيجة الحتمية لهذا الموقف أن اعتبرت السياسة عبادة والعبادة سياسة، أي أصبحت شمولية الإسلام بالنسبة للشهيد عقيدة مقررة.

فلسفة واقعية
وثورية في آن

لا أعرف فلسفة أكثر واقعية وأكثر ثورية من فلسفة الاسلام ونظرته إلى الحياة والإنسان كما طرحها الشهيد، وتتجلّى هذه الواقعية الثورية أو الجهادية في تحليل الشهيد للعبادات وعلاقتها بالحياة، إنّ العبادات التي تمثل أعلى مستوى من الروحانية والتجريد النفسي والفكري تلتصق وتتلاحم مع اهتمامات الأمة في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية.

فالدين الإسلامي، كما يرى الشهيد، هو دين شمولي يؤطر الممارسات، ويجعل المسلمين ينطلقون دائماً من موقع العقيدة لا من الفوضى والغوغائية أو تمييع العقيدة والعبادات. فالاسلام كما يتجلّى في فكر الشهيد رسم الإطار الذي يعيش فيه المسلم عقيدته وعبادته، هذا الإطار يتناقض مع كلّ الرؤى الفلسفية الغربية المادية والمثالية معاً. والعقيدة والعبادات يجب أن يعيشها المسلم في نظر الاسلام بأبعادها الروحية والاجتماعية: هذا هو الشرع وهذا هو المنهج.

فالعبادات ـ إضافة إلى بعدها الغيبي ـ تجربة ومعاناة على مستوى الفكر وعلى مستوى العاطفة، وعلى مستوى الممارسة في الميادين الاجتماعية والسياسية[٨٢].
وهذا ما يجعل نفسية انسان العالم الإسلامي ذات امكانيات هائلة للجهاد والعمل على تغيير الأوضاع الفاسدة وتجاوزها لتأسيس الأمة والدولة.

العبادات تصنع أمّة

إنّ تطلع المسلمين نحو أمة موحدة ليس تطلعاً غائماً، أو تطلعاً من نوع المثاليات الضبابية. فالإسلام ـكما يتجلّى في فكر الشهيد ـ خطط ونظم الطريق المؤدي إلى وحدة الأمّة، ولم يترك المسلمين يعيشون في حالة عفوية أو مجرّد حالات انفعالية وعاطفية. فالإسلام خطط لتفجير طاقات إنسان العالم الإسلامي(٨٣).

فالعبادات تؤدي إلى ثورة ليست كسائر الثورات؛ لأنها مرتبطة شرعاً وعقلاً بعالم الغيب.

فالأمة الإسلامية هي النتيجة الحتمية والمنطقية لختم النبوّة ولشمولية الإسلام(٨٤). ولا تحقق الأمة الإسلامية وجودها واستمراريتها إلا عن طريق الجهاد المستمر، ومن عناصر الاستمرارية العبادات. فالجهاد والأمة مترابطان، والمنهج الإسلامي قد عالج هذا الترابط عن طريق الأحكام الشرعية في الميادين السياسية والاقتصادية وعن طريق العبادات.

فالجهاد (أو الثورة) لا يستمد من الإسلام أسسه العاطفية فحسب، بل يستمد، في نفس الوقت ـ أسسه الفكرية. فالعقيدة والعبادات تشكل نظرة المسلم إلى الكون والحياة. ومن هنا فكل مذهب اجتماعي وسياسي في العالم الإسلامي ينبغي أن تتم صياغته من خلال الميتافيزيقا في نموذجها الإسلامي (علاقة الشهادة بالغيب). فالاستلاب ينشأ عندما يصطدم الإنسان في تنظيره للواقع، أو في ممارسته بالكون والفطرة، أي يصطدم مع معنى الكون والحياة، فتأتي في نظريته وممارسته مبتورتين.

فمن هذا المنطلق طرح الشهيد قصور المذاهب الفلسفية الغربية من ماركسية ووجودية وغيرها عن تفسير وعلاج الاستلاب وأزمة الحضارة(٨٥). فالرؤية الإسلامية التي ترجع الأمة الحضارية إلى انقطاع الإنسان عن الجذور الحقيقة للوجود، تتجاوز هذا الانقطاع وتزيله عن طريق العقيدة والعبادات التي تجعل

الإنسان متصلاً باستمرار بعالم الغيب، وهذا هو سرّ المقاومة التي تجعل المسلم يتحدى ويقاوم قوى الشر.

العبادات وامكانية التغيير

فالعبادات تتضمن أن التغيير عملية ممكنة مع أصعب الحالات، ومن هنا فلا معنى لليأس والشعور بالعجز؛ لأنهما يتناقضان مع العبادة وخلافة الانسان لله في الأرض، فعن طريق العبادات تحصل داخل ذهنية الأمة وثبة عقلية ترفض كلّ التصورات غير الإسلامية للكون والإنسان، ومن هذا البناء النفسي الجديد تمتد العملية التغييرية إلى الواقع في كلّ مظاهره، وتعمل على قلبه تماماً.

فالعبادات، بهذا المنظور، تشكل حركة المسؤولية الإيمانية بكلّ أبعادها الروحية والمادية، فحصر العبادات في الجانب التعبدي الصوري والمنفصل عن الحياة هو من عمل الفكر المتخلف، ويعتبر جناية كبيرة على الإسلام والمسلمين ومصير الأمة.

إنّ الطموح الذي يحمله الإسلام لتغير المجتمع وبناء الأمة العالمية، قد يظهر لأول وهلة أمراً مستحيل التحقيق أمام صعوبات الواقع الراهن. لكن هذا الطموح يصبح معقولاً ومنطقياً في ضوء التصور الإسلامي للحوادث ولعلاقة الدين بالدنيا.

فالإسلام قاوم النظرة الغيبية المحضة أو المبتذلة في تفسير الحوادث، واعتبرها موقفاً استسلامياً؛ لأن القرآن الكريم يربط دائماً عالم الغيب بعالم الشهادة: فالامداد الغيبي لا يتحقق إلا ضمن شروط أساسها العمل الانساني.

فحركة الإنسان هي التي تأذن بالتدخل الإلهي: الاستقامة على طريق الله من دواعي التدخل الإلهي، فتعامل الشهيد مع حركة التأريخ ومع العبادات تمَّ داخل فلسفة الإسلام، التي لا تحدث قطيعة بين الروحي والمادي، فالعبادات، إذا نُظر إليها من خلال شمولية الإسلام، تدعم الحسّ النقدي لدى المؤمنين وتعمق

وعيهم بمجرى الحوادث، وهما عاملان ضروريان في كلّ عملية تغييرية.

فالعبادات بهذا المعنى تهزّ ضمائر المسلمين وعواطفهم، وتعجل بالمسيرة نحو الجهاد، وتدفع بالشعوب الإسلامية إلى القيام بعملية تسريعية لبناء الأمة والدولة الإسلامية. إنّها، حسب تعبير الشهيد، تُفجر الطاقات الكامنة في الشأن العام الإسلامي (٨٦).

العبادات كمصدر للعلاقات الإنسانية

وهكذا فمن وجهة نظر الشرع والعقل والمنهج لا أساس لفصل العبادات عن الحياة الاجتماعية وعن حركة التأريخ وعزلها؛ لتكون معبرة عن علاقة الإنسان بالله، بل إنّ العلاقة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى في إطار العقيدة وفي إطار العبادات، تنتج عنها علاقة أخرى هي علاقة الإنسان بالإنسان، وذلك مما ينتج عن العقيدة والعبادات من إمكانيات روحية وأخلاقية لدى إنسان العالم الإسلامي، وهي إمكانيات يجب تجسيدها، شرعاً، في الواقع الحي بالالتزام باهتمامات الأمة.

فالعبادات بهذا المنظور هي عاطفة وعقل وجهاد، وكلّ موقف مضاد هو الشذوذ والخضوع للأمر الواقع، فبمجرّد ربط الدنيوي بالروحي ينتهج المجتمع الإسلامي أسلوباً جهادياً يتجاوز كلّ الصيغ الثورية المطروحة في الفكر المعاصر، ذلك أنّ ثورية المجتمع الإسلامي هي ثورية ذات استمرارية تستمدها من مصدرها الإلهي، الذي ينتج عنه صيرورة تاريخية لا نهاية لها، في حين أنّ مفهوم الثورة في المذاهب الفلسفية الغربية هو مفهوم ذو دلالة وأبعاد ونتائج جدّ نسبية بحكم نسبية الفكر البشري الذي أنتجه وبحكم نسبية أهدافه فبالنسبة للشهيد «المثل الأعلى الذي ينبثق تصوره عن الواقع، ويكون منتزعاً عن الواقع الذي تعيشه الجماعة، هذا مثل أعلى تكراري. وتكون الحركة التاريخية في ظل هذا المثل الأعلى حركة تكرارية...»(٨٧).

الارتباط بالمطلق

أما حركة التأريخ التي ترتكز على علاقة الشهادة بالغيب، فهي حركة مفتوحة نحو المطلق:

«... المثل الأعلى الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، في هذا المثل التناقض الذي واجهناه (أي المثل العليا النسبية) سوف يحل بأروع صورة، كنا نجد تناقضاً، وحال هذا التناقض هو أن الوجود الذهني للإنسان محدود، والمثل يجب أن يكون غير محدود، فكيف يكون توفير المحدود وغير المحدود؟ وكيف يمكن التنسيق بين المحدود وغير المحدود؟ هذا التنسيق... سوف نجده في المثل الأعلى الذي هو الله سبحانه وتعالى.

لماذا؟ لأنّ هذا المثل الأعلى ليس من نتاج الإنسان، ليس إفرازاً ذهنياً للإنسان.. هو موجود مطلق في الخارج، له قدرته المطلقة وله علمه المطلق وله عدله المطلق. هذا الموجود العيني بواقع العين يكون مثلاً أعلى لأنه مطلق، لكن الانسان حينما يريد أن يستلهم من هذا النور، حينما يريد أن يمسك بحزمة من هذا النور، طبعاً هو لا يمسك إلا بالمقيد، إلا بقدر محدود من هذا النور، إلا أنه يميز بين ما يمسك وبين مثله الأعلى، المثل الأعلى خارج حدود ذهنه، لكنه يمسك بحزمة من النور، هذه الحزمة مقيدة لكن المثل الأعلى مطلق.

عبادة المسمى لا الاسم

ومن هنا حرص الإسلام على التمييز دائماً بين الوجود الذهني وما بين الله سبحانه وتعالى الذي هو المثل الأعلى، فرق حتى بين الاسم والمسمى، وأكد على أنه لا يجوز عبادة الاسم، وإنما العبادة تكون المسمى؛ لأنّ الاسم ليس إلا وجوداً ذهنياً، إلا جهة ذهنية لله سبحانه وتعالى. بينما الواجهات الذهنية دائماً محدودة. العبادة يجب أن تكون للمسمى لا للاسم لأنّ المسمى هو المطلق، أما الاسم فهو مقيد ومحدود...

تـقدم مسـؤول
وفسحة لا نهائية

حينما تتقدم الإنسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً، يكون عبادة بحسب لغة الفقه، لوناً من العبادة، يكون لهم امتداد على الخط الطويل وانسجام مع الوضع العريض للكون...

وبحكم أنّ الله سبحانه وتعالى هو المطلق اذن الطريق أيضاً لا ينتهي، هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله، اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله. ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً... لأنّ المحدود لا يصل إلى المطلق... فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية، أي أنه ترك له مجال الابداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، باعتبار أنّ الطريق الممتد طريق لا نهائي»(٨٨).

فضمانة الاستقامة الجهادية ترجع إلى الأساس العقائدي، الذي ترتكز عليه ممارسات المسلمين السياسية والاقتصادية والثقافية، وكلّ فصل ولو كان بسيطاً بين القاعدة الروحية والممارسة يؤدي إلى تلاشي الشعلة الجهادية في ذهنية انسان العالم الإسلامي.

فالأساس الروحي والالتزام بالنص التزاماً تعبدياً ومطلقاً يعتبران القاعدة العامة، التي يستنبط منها نمط العلاقة بين الدين والدنيا عموماً، وبين العبادة والحياة الاجتماعية على وجه الخصوص.

إنّ حركة الأمة الإسلامية واستمراريتها تصطدم بكثير من العقبات والعراقيل، إذا لم تتضمن حافزاً عميقاً يدعو إلى التفاعل معها والتفاني في سبيلها، وتجسد العبادات ـ إذا فهمت في إطار شمولية الإسلام ـ الحدّ الأقصى في تعبئة المسلمين ودفعهم نحو الالتزام بمتطلبات وحدة الأمة.

الخلاصة

مما تقدم يتبين لنا بوضوح أنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر قد طرح العبادات طرحاً إسلامياً مقابل الطرح الناقص، وقد تم هذا الطرح من خلال

عملية اجتهادية خاضعة لشروط الشريعة الإسلامية، أي في إطار منهجي ومعرفي في عالم يتمثل في إشكالية العلاقة بين العقل والنص والواقع.

فتحليل الشهيد للعبادات يبين بوضوح أنّ ربط هذه الأخيرة بالحياة الاجتماعية ليس واجباً شرعياً فحسب، بل هو كذلك ضرورة تحتمها المنظومة الإسلامية نفسها على الصعيد المنهجي والمعرفي، وبقطع النظر عن عقيدة الدارس وموقفه من الإسلام.

وهكذا فكلّ قطيعة بين العبادات والحياة الاجتماعية تؤدي إلى فوضى في المنظومة الإسلامية؛ لأنها تأخذ مصدرها من قراءة غير شرعية وغير علمية، في نفس الوقت، للقرآن الكريم وللسنة الشريفة.

❑ ❑ ❑

الدراسة الرابعة

الأخلاق والدين

المدخل

فلسفةالأخلاق فراغ
في الفكر الإسلامي

لم يحلل الفكر الاسلامي المعاصر المشكلة الاخلاقية تحليلاً فلسفياً إلا نادراً، ويعدُّ هذا الموقف تناقضاً صريحاً مع الأهمية التي يوليها الفكر الإسلامي إلى دور القيم الأخلاقية في إعادة بناء الأمة.

لا شك في أنّ دراسة العلاقة بين المبادئ الدينية والحياة العصرية، قد دفعت ببعض المفكّرين المسلمين إلى طرح مشكلة القيم الأخلاقية، لكن مازال الفكر الإسلامي لم يُنظر بعدُ فلسفةً أخلاقيةً، لا توجد هذه الأخيرة إلا بصورة ضمنية في الغالب، فالخطوط العريضة لفلسفة أخلاقية إسلامية مازالت في طور الإطار العام، ويرجع الفضل إلى بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين (في مجال فلسفة الأخلاق) الذين تجاوزوا الطرح الفلسفي الضمني للمشكلة الأخلاقية، ووصلوا إلى الطرح الفلسفي المباشر والصريح.

كيف ملأ الشهيد
الصدر هذا الفراغ؟

فقد طرح الشهيد السيد محمد باقر الصدر المشكلة الأخلاقية بصورة فلسفية مباشرة من موقع منهجية خاصة لا تحدث قطيعة بين القضايا. فالمشكلة

الأخلاقية طُرحت في كتابات الشهيد بالموازاة مع المشكلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية والفقهية. فالشهيد طرح أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة طرحاً جديداً انتهى إلى الانفتاح على إشكالية جديدة في مجال القيم الأخلاقية، فهو كان واعياً وعي مجتهد، بأن تعقّد أحوال العصر تقتضي تجاوز حجز الفكر الإسلامي في دائرة الوعظ والإرشاد في دائرة الرؤية المبسطة لمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأحوال العصر تقتضي -في نظر الشهيد- تجاوز النظرة التجزيئية للمبادئ والقيم الإسلامية؛ للوصول إلى مقاربة فلسفية للمشكلة الأخلاقية.

فالشهيد لم يكتف في كتاباته بعرض مجموعة من الفضائل، التي يجب التمسك بها، ومجموعة من الرذائل، التي يجب تركها والابتعاد عنها، بل اعتمد الصدر على التحليل المفاهيمي للقيم؛ لذلك اتسمت كتاباته في المجال الاجتماعي والأخلاقي بالطابع الفلسفي لا الطابع الوعظي الإرشادي.

لاشك أنه لا توجد كتابات خاصة بالأخلاق عند الشهيد على غرار ما كتبه فلاسفة الأخلاق في هذا الميدان. لكن كتابات الشهيد تعرضت كلّها -تقريباً- للمشكلة الأخلاقية. وهذا راجع إلى منهج الشهيد الذي يتميز بالطرح الشمولي للقضايا. فهناك تداخل في الرؤية الإسلامية للمشكلة الاجتماعية بين الجوانب الروحية والسياسية والأخلاقية والمعرفية والحضارية والميتافيزيقية في كتاباته.

منهجان في فلسفة الأخلاق

يمكن أن نميز بصورة عامة بين اتجاهين في فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي المعاصر، اتجاه استلهم الفكر الغربي وأحياناً قلّده. واتجاه آخر حاول الارتباط بفلسفة الاخلاق كما تجلت في الفكر الإسلامي قديماً، كما حاول بعض أصحاب هذا الاتجاه صياغة رؤية أخلاقية انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهذا ما حاوله الشهيد على غرار محاولة محمد عبد الله دراز في

أطروحته دستور الأخلاق في القرآن [٨٩]. مع العلم بأن هناك بعض أوجه الاختلاف بين الصدر ومحمد عبدالله دراز كما سنرى.

منهج الصدر

منهج الصدر في طرح المسألة الأخلاقية يختلف عن أصحاب الاتجاه الأول كالأخلاق الاجتماعية عند كلّ من منصور فهمي وعبد العزيز عزت وقباري إسماعيل، والأخلاق الوجودية عند كلّ من عبد الرحمن بدوي وعادل العوا وزكريا إبراهيم. ذلك أن أصحاب هذين الاتجاهين قد طرحوا المشكلة الأخلاقية دون محاولة طرح مشكلة العلاقة بين الفكر الأخلاقي والواقع (واقع العالم الإسلامي)، أي طرحوا المشكلة الأخلاقية بقطع النظر عن المشكلة الابستمولوجية. فالدراسة الابستمولوجية هي التي كشفت عن عوامل تَشَكُل الأفكار والقيم والمذاهب الفلسفية والأخلاقية. فأصحاب هذين الاتجاهين (الاجتماعي والوجودي) تبنوا مذاهب أخلاقية جاهزة أي من حيث هي نتاج إنساني عام، أو بعبارة أدق من حيث هي مذاهب أخلاقية كونية، في حين أن الابستمولوجيا تميّز في هذه المذاهب الأخلاقية بين جوانبها النسبية المرتبطة بظروف الغرب وبين جوانبها الكونية، لذلك لم يبحث هؤلاء المفكرون عن مدى ملائمة هذه المذاهب لظروف العالم الإسلامي واهتمامات شعوبه والقيم الروحية التي تتمسك بها هذه الشعوب.

الانطلاق من النص والواقع معاً

تتميز الجوانب الأخلاقية في كتابات الصدر بانطلاقها من القرآن الكريم والواقع في نفس الوقت، فالصدر يطرح رؤيته الأخلاقية كمجتهد فيلسوف، ففكره في المجال الأخلاقي هو عملية تركيبية للفقه وعلم الكلام والفلسفة، هذا ما تتميز به فلسفة الأخلاق عند الصدر إذا ما تمت مقارنتها مع كتابات المفكرين الآخرين من أمثال محمد عبد الله دراز وأحمد عبد الرحمن إبراهيم[٩٠] وغيرهما، أما ما تتميز به فلسفة الصدر الأخلاقية عن الاتجاه الاجتماعي والوجودي، فيكمن في ربط الصدر للفلسفة الاجتماعية والأخلاقية بظروف الشعوب

الإسلامية واهتماماتها من موقع قيمومة النص، بل إن انطلاق الصدر من النص يتضمن في نفس الوقت، الانطلاق من الواقع.

فالنسق الفلسفي لا يكفي نفسه بنفسه في نظر الصدر، بل يجب ربطه بالظروف الاجتماعية والنفسية والتأريخية، انطلاقاً من هذه الفكرة انتقد الصدر المذاهب الاجتماعية والاخلاقية الغربية، الصدر لم يرفض هذه المذاهب رفضاً غير مشروط، بل انتقدها نقداً علمياً معتمداً على التحليل الابستمولوجي، الذي يكشف عن عوامل تشكيل المفاهيم الفلسفية والعلمية.

إن مبدأ الاسلام دين ودولة ودين ودنيا الذي ينطلق منه الفكر الإسلامي المعاصر جعل الاخلاق جزءاً من كل. فالاخلاق ذات علاقة بالدين، بل مصدرها ديني في نظر الفكر الإسلامي المعاصر؛ لذلك فهي عنصر من مجموعة، أي هي ذات علاقة بمعنى الكون والانسان والمجتمع.

وإذا كان الفكر الاسلامي يرى بأن الأخلاق هي مجموعة من القيم المطلقة والثابتة، بينما يرى الفكر الغربي، والفكر المحدث في العالم الإسلامي، بأن القيم الاخلاقية نسبية ومرتبطة بأحوال تأريخية و اجتماعية، فما هي الأبعاد الفلسفية لموقف الفكر الإسلامي على العموم وموقف الصدر على الخصوص بالنسبة لهذا المشكل؟ هل انتهى الصدر إلى صياغة فكرٍ أخلاقي مجرّد، ومرتكز على ما ينبغي أن يكون، أي صياغة فكر يتطلع إلى مجتمع مثالي بعيد المنال، أم هو فكر أخلاقي ينطلق من الواقع لتحقيق التحولات الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية؟ ألا يمكن القول بأن ارتباط القيم بالتعالي أو الغيب يحرم الإنسان من كلّ مبادرة في المجال الأخلاقي؟

لقد قدم الصدر من خلال كلّ كتاباته الإطار النظري والمنهجي للمذهب الأخلاقي الإسلامي، فهو قد طرح مشكلة مصدر القيم الأخلاقية، وعلاقة القيم الأخلاقية بالتحولات الاجتماعية والتأريخية، كما طرح مسألة إلزامية القيم

والواجبات الأخلاقية، ومسألة النية والمسؤولية، والتطلع إلى المثل الأعلى، فالصدر قد أثار من جديد مشكلة القيم الأخلاقية من خلال كتاباته حول الاقتصاد والمشكلة الاجتماعية والسياسية، ومشكلة السنن التأريخية، وبحوثه حول العبادات، والميتافزيقا، وهذا في مرحلة تأريخية (مرحلة الستينيات وبداية السبعينيات) كان الفكر الغربي، والفكر الإسلامي التابع له ـ إلا نادراً ـ يولي الاهتمام الكلي للمشكلة الاقتصادية إما انطلاقاً من الفلسفة الماركسية التي تعتبر أن الاخلاق انعكاس للبنية التحتية المتمثلة في الاقتصاد (قوى الانتاج ووسائل الانتاج)، أو انطلاقاً من الرأسمالية التي تتمحور حول البعد المادي، فالاطار العام للفكر المعاصر في مرحلة الستينيات والسبعنيات هو أن حل المشكلة الاقتصادية هو الحل الحاسم لمشاكل الانسان، وفي نفس هذه الفترة، وكرد فعل على هذا الموقف، ركز بعض المفكرين في العالم الإسلامي على الاخلاق دون ربطها بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية في حياة الإنسان، وهذا عكس فلسفة الصدر التي ابتعدت عن هذه النزعة الأخلاقية لما ربطت بين الأخلاق والحياة الاقتصادية والاجتماعية من منظور الطرح الكلي لا الجزئي للقضايا.

لذلك يمكن القول: بأن الاطار العام، على الصعيد المنهجي والمفاهيمي للمذهب الأخلاقي الإسلامي، موجود في كتابات الصدر. فالصدر لم يكتف بعرض لمبادئ عامة أو أفكار مجردة في صياغته للبديل الحضاري الإسلامي، بل قدم مشروعاً اجتماعياً حدّد من خلال الرؤية الإسلامية في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي، فهو قد تجاوز مستوى الشعارات ومستوى الوعظ والإرشاد، الذي تتميز به النزعة الأخلاقية، التي سيطرت على الفكر الإسلامي المعاصر. فالصدر لم يعتمد في تنظيره للأخلاق، على الانسان كمفهوم ميتافيزيقي مجرّد، بل عملية التنظير عنده انطلقت من الإنسان ككائن تأريخي يتأثر بالظروف الاجتماعية والتأريخية ويؤثر فيها، كما أنّ فلسفة الصدر الأخلاقية

تختلف عن المذاهب الأخلاقية القديمة، التي طرحت المشكلة الأخلاقية على مستوى الحياة الفردية، فالصدر تجاوز هذا الطرح الناقص عندما عالج المشكلة الأخلاقية في إطار علاقة الفرد بالمجتمع، أي من منظور اجتماعي وتأريخي للإنسان كوحدة مادية وروحية، لذلك كانت القيم الأخلاقية في نظر الصدر ملازمه للوعي التأريخي الضروري لكل تغيير اجتماعي وحضاري.

❑ ❑ ❑

فلسفة الأخلاق والدين

لم ينطلق الفكر الإسلامي المعاصر في مجال التنظير من الفراغ، فالفكر الإسلامي كما يتمثل في الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف قد حاول طرح مشكلة القيم الأخلاقية من منظور التحليل العقلي، فالفقهاء قد طرحوا مسألة المسؤولية وعلاقة الأَخلاقِية بالنية وبالعقل، كما أن علماء الكلام قد حاولوا البحث عن أسس الخير والشر (الحسن والقبح)، غير أن هذه المحاولات قد بقيت محدودة، ولم تطرح في إطار كلي وشمولي إلا ابتداء من السيد جمال الدين الأفغاني، كما أنها وصلت إلى المستوى المفاهيمي، وفي سياق المذهب الاجتماعي والاقتصادي على يد الصدر، فالفكر الإسلامي كان يلجأ إلى القرآن الكريم؛ لتتويج مواقفه وتدعيمها في المجال الأخلاقي، فالنظرة إلى القرآن الكريم كانت نظرة جزئية وانتقائية، بينما نلاحظ عند الصدر موقفاً جديداً ومختلفاً عن موقف الفكر الإسلامي القديم.

منهج اكتشاف المذهب الاخلاقي

فالصدر اعتمد على منهجية الطرح الكلي والاشكالي في صياغته للمذهب الاجتماعي والاخلاقي انطلاقاً من القرآن الكريم(٩١)، فالصدر لم يختزل المسألة في الإطار الفقهي والكلامي، ولكنه لم ينف في معالجته للمشكلة الاجتماعية والأخلاقية، خلفيتها وأساسها الفقهي والعقائدي. فالصدر حاول الوصول إلى المفاهيم والقيم المتضمنة في الأحكام الشرعية(٩٢)، فالمذهب الاجتماعي وما يتضمنه من جوانب أخلاقية هو مذهب تمت صياغته عند الصدر من منظور معرفي يختلف عن كلّ المذاهب في مجال المعرفة، فالمعرفة هنا ليست نتيجة لعلاقة بين الذات والموضوع سواءً بإعطاء الأولوية للذات (العقل) أو للموضوع

(التجربة)، كما أنها ليست نتيجة لصياغة مباشرة من القرآن الكريم، فالرؤية الأخلاقية الإسلامية ليست نتيجة للجوء مباشر إلى القرآن الكريم، ولعل هذه نقطة اختلاف بين الصدر وكل المفكرين المسلمين المعاصرين تقريباً.

لا شك أن الدكتور محمد عبد الله دراز[٩٣] استخدم منهج اللجوء المباشر إلى القرآن الكريم في كتابه دستور الأخلاق في القرآن مع أنه يقترب في بعض جوانب هذا الكتاب من منهج التفسير الموضوعي، ولكن دون صياغة مباشرة لمنهج التفسير الموضوعي. فهو لم يحدد منهجاً للتساؤل على غرار ما سيفعله الصدر، فالتنظير بالنسبة للصدر لا يتم باللجوء المباشر إلى القرآن الكريم، بل يتم باللجوء غير المباشر. فالمفاهيم لا تتم صياغتها انطلاقاً من القرآن الكريم إلا عن طريق الأسئلة، التي يطرحها عليه الانسان من خلال القضايا المطروحة على الأمة، يقول الصدر: "فإنه (أي المفسر التوحيدي والموضوعي) لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة... ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الانساني من حلول وما يطرحه التطبيق التأريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الافكار... ويبدأ مع النص القرآني حواراً، سؤال و جواب، المفسر يسأل والقرآن يجيب... "[٩٤]، فالصدر يلتقي هنا، ومن الزاوية الابستمولوجية، مع فيلسوف العلوم غاستون باشلار (Bachelrd Gaoton) في تحديده للمعرفة العلمية حيث يقول: "إن كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية".

فالصدر حاول أن يستخرج من القرآن الكريم القيم الأخلاقية بالاعتماد على منهج التفسير الموضوعي، وهذا ما جعل الصدر ينتقد التفسير التجزيئي الذي لم يصل إلى مستوى المفاهيم، التي تُمكِنُهُ من صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي،

فهو قد صاغ المذهب الاجتماعي عن طريق منهج التفسير الموضوعي، وتعرض للمشكلة الأخلاقية بالاعتماد على المفاهيم أي نظر إلى الأخلاق نظرة فلسفية لا وعظية إرشادية، يقول الصدر في سياق تنظيره للمذهب الاقتصادي في الإسلام وما يتضمنه من مفاهيم وقيم أخلاقية: " وللمذهب الاقتصادي في الإسلام صفتان أساسيتان... وهما الواقعية، والأخلاقية...".

فهو واقعي في غايته؛ لأنّه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات، التي تنسجم مع واقع الإنسان بطبيعتها ونوازعها... وهو -إلى هذا- واقعي في طريقته أيضاً. فكما يستهدف غايات واقعية ممكنة التحقيق، كذلك يضمن تحقيق هذه الغايات ضماناً واقعياً مادياً، ولا يكتفي بضمانات النصح والتوجيه التي يقدمها الوعاظ والمرشدون، لأنه يريد أن يخرج تلك الأهداف إلى التنفيذ، فلا يقنع بإيكالها إلى رحمة الصدف والتقادير...

والصفة الثانية للاقتصاد الإسلامي، وهي الصفة الاخلاقية تعني -من ناحية الغاية- أن الاسلام لا يستمد غاياته التي يسعى إلى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الانسان نفسه، كما تستوحي الماركسية غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها... وإنما ينظر إلى تلك الغايات بوصفها معبرة عن قيم ضرورية التحقيق من ناحية خلقية". (٩٥)

التنظير اعتماداً على القرآن

والحقيقة أن مسألة التنظير بالاعتماد على القرآن الكريم من أخطر المسائل إذ عليها يتوقف مصير الفكر الإسلامي ومصير الأمة الاسلامية. وقد أحدث الفكر الاسلامي ابتداءً من السيد جمال الدين الأفغاني نقلة نوعية مقارنة بالفكر الاسلامي القديم، فقد بدأ الفكر الاسلامي يتحرر من النظرة التجزيئية ويتطلع إلى النظرة الكلية وقد وصل الفكر الاسلامي عند الصدر إلى أعلى مستوى في

مجال منهجية التنظير وإذا كان الصدر لم يُنظّر المذهب الاخلاقي في الإسلام فهو قد نَظَّرَ المذهب الاقتصادي والاجتماعي ونَظَّر للمشكلة الأخلاقية تنظيراً مفاهيمياً وفلسفياً، و ألقى الضوء على القيم الأخلاقية المرتبطة بالمفاهيم السياسية كالقيم المنظمة لعلاقة الحكام بالمحكومين ولعلاقة الدولة بالأمة، ولعلاقة الأمة الاسلامية بالأمم الأخرى. إنّ أكثر الكتابات في المجال الأخلاقي في الفكر الاسلامي ركزت على الوعظ والارشاد، كما أن بعض الكتابات الاخرى قد عالجت المشكلة الأخلاقية من منظور الفلسفة اليونانية على غرار الفلاسفة المسلمين قديماً. أو من منظور الفلسفة الغربية على غرار المحدثين في العالم الاسلامي، وفي كلتا الحالتين لم يلجأ أصحاب هذه المواقف إلى القرآن الكريم إلا من خلال مفاهيم الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الغربية، وعند محاولتهم التحرر من الفكر الاجنبي لم يعالجوا المشكلة الاخلاقية إلا من خلال نظرة جزئية إلى القرآن.[٩٦] وعلى العكس من ذلك فإن الحكم الشرعي يتضمن في فلسفة الصدر جوانب فقهية وأخلاقية و روحية ومفاهيمية. الحكم الشرعي، من هذا المنظور، ليس مجرد أمر أو نهي أو إطار تنظيمي؛ لذلك لا وجود في فلسفة الصدر لقطيعة بين الفقه (خاصة أصول الفقه) وعلم الكلام والأخلاق والتصوف والطرح الفلسفي لهذه القضايا. فالاحكام الشرعية تستبطن من طرف الفرد عن اقتناع داخلي يصل إلى مستوى التقوى؛ لذلك يرى الصدر أن خلفية المذهب الاجتماعي في الاسلام تتكون من العناصر التالية:

أولاً: العقيدة... التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

ثانياً: المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الاسلام في تفسير الأشياء، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

ثالثاً: العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثَّها وتنميتها إلى تلك المفاهيم؛ لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلامية عن واقع معين ـ يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه. فالعواطف

الاسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية، والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الاساسية، ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى، فـفي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الاسلامي عن التقوى القائل: إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الانسان، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين، وهي عاطفة الاجلال والاحترام ".(٩٧)

فالطابع التنظيمي للفقه يتم في أفق عـلاقة الواقـع بـعلة الحكـم الشرعـي وحكمته، وهي حكمة لا تنفد، وقد فتح الصدر مجالاً جـديداً لتـنظير المـذهب الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي انطلاقاً من المفاهيم المتضمنة في العـقيدة وفي الأحكام الشرعية. يقول الشهيد في سياق النص السابق: " ونعني بالمفهوم كلّ رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كـونياً أو اجـتماعياً أو تـشريعياً. فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبير عن مفهوم معين للإسـلام عن الكون ﴿وَلِلهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ وَكَانَ اللهُ بِكُلِ شَيْءٍ مُّحِيطاً ﴾*. والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرية غريزية قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيينَ مُبَشِرِينَ وَمُـنذِرِينَ﴾**، والعـقيدة بأن المـلكية ليست حقاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين وهو الملكية للمال، فإنّ المال في المفهوم الإسلامي كلّه مـال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبر عـن هـذا الاسـتخلاف تشريعاً بالملكية.

فالمفاهيم إذن وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهـره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المشترعة وهي لذلك لا تشتمل

(*)النساء: ١٢٦.
(**)البقرة: ٢١٣.

على أحكام بصورة مباشرة. ولكنّ قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولتنا للتعرف على المذهب الاقتصادي في الإسلام...". (٩٨)

فالمذهب ـ من حيث هو مذهب ـ ليس مجرّد انعكاس للواقع بل هو مشروع؛ لذلك يتمتع المذهب الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي ببعد مستقبلي في كلّ الفلسفات، حتى الفلسفات التي تدعي أنها علمية كالماركسية. وهذا البعد المستقبلي يتمحور ـ في الرؤية الاسلامية ـ حول القيم الاخلاقية، بل يشكل هو نفسه قيمة روحية وأخلاقية.

إن القيم الأخلاقية على العموم، والقيم الأخلاقية المتضمنة في العقيدة، وفي الاحكام الشرعية على وجه الخصوص، لا تستمد قيمتها ومعقوليتها إلا بارتباطها بالله تعالى، أي تستمد قيمتها من إرادة الله، فلا يكفي في نظر الصدر، أن يتقبل الإنسان الاحكام الشرعية وما تتضمنه من قيم أخلاقية، لايكفي أن يتقبلها لذاتها، مع أن هذه الاحكام وهذه القيم لها معنى في ذاتها، بل يجب تقبلها كأحكام وكقيم تعبر عن إرادة الله؛ لذلك تتمتع القيم بمثالية يتطلع الانسان إليها بصورة مستمرة، فعمل الخير مثلاً لا نهاية له، فالانسان في سعيه للعمل الصالح لا يقف عند حد معين، فعمل الخير لن ينتهي أبداً؛ لأن العمل الصالح كقيمة تتمتع بمثالية يتطلع إليها الإنسان ولا يمكن أن يصل إليها، فقوة القيم الأخلاقية تكمن في مثاليتها، وما ينتج عن هذه المثالية من قوة إلزامية محركة للإنسان وللتأريخ، فالانسان في نظر الصدر هو " مجموع نقيضين اجتمعا والتحما في الانسان، وحفنة التراب تجره إلى الأرض... وروح الله سبحانه وتعالى التي نفخها فيه تجره إلى أعلى تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات الله وإلى حيث أخلاق الله... هذا الإنسان واقع في تيار هذا التناقض، في تيار هذا الجدل بحسب محتواه النفسي و بحسب تركيبه الداخلي.

دور دين التوحيد إذن هو عبارة عن تعبيد هذا الطريق الطويل، الطويل، تعبيده، إزالة العوائق من خلال تنمية الحركة كمياً وكيفياً، ومحاربة تلك المثل

المصطنعة والمنخفضة والتكرارية، التي تريد أن تُجمد الحركة من ناحية، وأن تعريها من الشعور بالمسؤولية من ناحية أخرى... ". (٩٩)

دور النيّة

إن أخلاقية الفعل من هذا المنظور، لا تكمن في الفعل ذاته فحسب، بل تكمن في نية الفاعل بالدرجة الأولى، فالرؤية الأخلاقية الإسلامية تتجاوز فلسفة كانط (Kant) الأخلاقية؛ لأنّها تطلب من المؤمنين أن يتجاوزوا الأمر الأخلاقي (الواجب) للوصول إلى كلام الله، الذي تستمد منه القيم الأخلاقية معناها وقوة إلزاميتها، فالله سبحانه وتعالى لا يريد من المؤمنين أن ينفذوا الأحكام الشرعية من حيث هي أحكام، بل يريد من المؤمنين أن يطيعوا أوامره ضمن علاقة شخصية تعبدية بين المؤمن وخالقه، فالأخلاقية تستمد مصدرها من علاقة الانسان الشخصية والذاتية مع الله، وهي علاقة يسعى فيها الإنسان إلى التقرب من الله أكثر فأكثر ضمن حركة لا نهاية لها في نظر الصدر.

فالأمر الإلهي يكفي نفسه بنفسه من حيث إلهيته؛ لذلك فهو يتضمن قيماً أخلاقية تتجه إلى كائن يتمتع بالقدرة على التقييم، وبالقدرة على الكشف عن القيم الاخلاقية المتضمنة في الأوامر والنواهي الإلهية (والقدرة على اكتشاف المفاهيم كذلك للقيام بعملية التنظير لكلّ جوانب الحياة الاجتماعية في نظر الصدر). والقيم الأخلاقية من هذا المنظور هي قيم إلهية؛ لذلك يقدسها الانسان ويشعر بقوة إلزاميتها. والقيم الأخلاقية في هذا السياق مبنية على الفاعل الأخلاقي وعلى التقوى؛ لذلك فالأخلاق ليست أخلاق الضغط على غرار النظرية الأخلاقية لدى علماء الاجتماع، بل الأخلاق في الرؤية الإسلامية هي أخلاق التطلع. (١٠٠)

لا أخلاق بدون الله

إن المذاهب الفلسفية التي لا تؤسس الأخلاقية على وجود الله هي مذاهب

أخلاقية تربط القيم الأخلاقية بتعالي مزيف.[١٠١] فنفي وجود الله من طرف هذه المذاهب لا يتركز على أدلة عقلية، بل هو مجرد تمرد وجودي فبعض المذاهب كالمذهب الوجودي مثلاً يرى بأن الانسان حر والقول بوجود الله يضع حدوداً لحرية الانسان، انطلاقاً من هذه الخلفية يستنتج هذا المذهب بأن الله غير موجود.

يرى الصدر بأن هذه المذاهب، التي لا تربط القيم الأخلاقية بوجود الله لا تتمتع بالتماسك المنطقي، بل لا تتمتع بأيه درجة من العقلانية. فهي مجرد ردود فعل انفعالية تجاه بعض الجوانب المأساوية للواقع.[١٠٢] فالانسان من منظور الفلسفة الغربية خاصة المذاهب الفلسفية ذات الاتجاه المادي "كائن مسلوب الاختيار، مرغم على السير في خط معين لا يتعداه... وقد أسهمت مذاهب الاجتماع والاقتصاد والمدارس النفسية في تغذية هذه النظرة إلى الانسان. ولكن إذا جردنا الإنسان من حريته الداخلية، ونفينا أن يكون شيئاً أكثر من هذه الكتلة المنظورة من المادة، فماذا أبقينا من الإنسان؟ وإذا نفينا الحرية فقد نفينا المسؤولية، وحين ترتفع المسؤولية ترتفع الأخلاق... وقد تمثل رد الفعل على هذه الحتمية في وجودية سارتر (Sartre) الملحدة، فالإنسان حسب النظرية الوجودية حرية مطلقة ودفعة لا يقيدها قيد ولا يكبحها ضابط، فلا إله ولا دين ولا أخلاق ثابتة، وهكذا يتمزق الانسان الأوروبي بين الدعوات المتضادة دون أن يهتدي إلى السبيل القويم".[١٠٣]

في الرؤية الاسلامية هناك غليان عاطفي يجب النظر إليه ضمن النظرة الشمولية التي يتميز بها الاسلام، لذلك فالغليان العاطفي لا ينفي العقل؛ لأن هذا الغليان ليس غلياناً عفوياً بل هو مؤطر بالاحكام الشرعية، والعبادة تعبر أحسن تعبير عن تداخل الجوانب العاطفية بالجوانب العقلية والروحية والاجتماعية.

العباده في الرؤية الصدرية ليست روحانية مريحة. لا شك أن العبادة تتجاوز العقل لارتباطها بالغيب، ولكن تجاوزها للعقل لا ينفي العقل كلية، بل يضعه في موقعه النسبي في سياق علاقته بالغيب.[١٠٤]

الحضيض الأخلاقي في الفكر الغربي

لقد أحدث الفكر الغربي قطيعة بين الدين والحضارة منذ عصر النهضة، وقد تمت هذه القطيعة لجعل الانسان أكثر التزاماً في عملية تحويل الطبيعة وتحويل المجتمع، لقد ظهرت النزعة الانسانية كمذهب يستجيب لهذه القطيعة وينظرها، فالنزعة الانسانية تعني، عند أصحابها، إرجاع كلّ شيء إلى الانسان، فالإنسان هو مصدر للمعرفة ومصدر للقيم، ولا توجد مبادئ متعالية على الانسان. لقد ركز الفكر الغربي على الانسان كمقياس لكلّ الأشياء إلى درجة أن الفكر الغربي بدأ ينظر إلى الانسان انطلاقاً من جوانبه الدنيا، أي ينظر إليه من خلال جانبه المادي الذي يسعى إلى إشباع رغباته، فالفكر الغربي يفسر، في نظر الصدر، ما هو أعلى بما هو أدنى " وحتى المسيحية... لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الانسان الأوروبي بل بدلا عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي.

وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الانسان في فصائل الحيوان... أو المحاولات العلمية لتفسير الصرح الانساني كله عل أساس القوى المنتجة... ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإله إلى الأرض في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأوروبي إلى الأرض، وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الأُسطوري، وهذه النظرة إلى الأرض أتاحت للإنسان الأُوروبي أن ينشئ قيماً للمادة والثروة والتملك تنسجم مع تلك النظرة ".(١٠٥)

مصدران للفلسفة الأخلاقية عند الصدر

لقد صاغ الصدر فلسفته الأخلاقية وفقاً لمفهومين رئيسيين استنبطها من التوحيد: استخلاف الانسان في الأرض ووحدة أصل الانسانية ووحدة

مصيرها. (١٠٦) إنّ صفات الله وأسماءه هي التي تجعل الانسان يؤمن بأن الخلق خير، وأن الله خلق الكون من أجل الإنسان، فقيمة الانسان في فلسفة الصدر تتجاوز كلّ اتجاهات النزعة الانسانية (Humaniame) وكلّ مذاهب الفلسفة الغربية، وهذا ما يتجلى من خلال تحليل الصدر لمفهوم الخلافة ولعلاقة الانسان بالمثل الأعلى، يقول الشهيد: " والنمو الحقيقي في مفهوم الاسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون، فصفات الله وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين والجور الذي لا حد له هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث « تشبهوا بأخلاق الله » ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حد لها، وكان الانسان الخليفة كائناً محدوداً، فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله ". (١٠٧)

غير أنّ الانسان لا يعرف بأنه خليفة لله في الأرض، ولا يستوعب كلّ أبعاد الخلافة والطرق المجسدة لها إلا عن طريق الرسل عليهم السلام ، أي عن طريق كلام الله، فقيمتا الخلافة والتسخير لا يصل إليهما الانسان عن طريق العقل وحده، بل عن طريق كلام الله، فالإنسان يعرف ـ عن طريق كلام الله ـ أنّ عالم الأشياء وعالم الانسان يتجهان نحو الخير.

إنّ نظرة الانسان إلى الكون على أنه خير ويتجه نحو الخير هي نظرة لها انعكاساتها في المجال الاخلاقي حيث تصبح القيم الاخلاقية ذات مصدر وذات عقلانية صارمة تستمدها من معنى الوجود.

اطروحة جديدة في فلسفة الأخلاق

يتميز الفكر الإسلامي المعاصر بردود الفعل تجاه مذاهب الفلسفة الغربية، فقد تمسك بعض المفكرين في العالم الإسلامي بالوجودية مقابل الجماعية، كما أن

مفكرين آخرين تمسكوا بالجماعية مقابل النزعة الفردية. إنّ فلسفة الصدر على العموم، وفلسفته الأخلاقية على الخصوص، لا تتحدد في هذا الإطار، إنها منذ البداية فلسفة طرحت طرحاً جديداً خارج الرؤية الفلسفية الغربية (١٠٨) فالصدر نظّر فلسفته وصاغها كمجتهد فيلسوف؛ ولذلك جاءت رؤيته الأخلاقية كنتيجة للعلاقة بين العقل والدين والمجتمع. ويرى الصدر بأنّ فصل السياسة عن الدين وفصل المجتمع عن الغيب انتهى إلى زوال كلّ غاية متعالية أمام حركة الانسان عبر التأريخ. فاستبدل التعالي بالمجتمع أو بالتأريخ أو بالدولة، وصارت القيم الأخلاقية تابعة لهذه المظاهر الاخيرة من حيث هي مظاهر تكفي نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى شيء آخر يبررها. فتحولت القيم الأخلاقية من حكم وجوب إلى حكم وجود وواقع، يقول الصدر في هذا السياق: " وحينما يكون المثل الأعلى منتزعاً عن واقع الجماعة بحدودها وقيودها وشؤونها يصبح حالة تكرارية، ويصبح بتعبير آخر محاولة لتجميد هذا الواقع وحمله إلى المستقبل، وبدلا عن التطلع إلى المستقبل يكون في الحقيقة تجميداً لهذا الواقع وتحويلاً لهذا الواقع من حالة نسبية ومن أمر محدود إلى أمر مطلق... "(١٠٩)

فالمجتمع أو التأريخ أو الدولة هي مثل عليا مزيفة لا تكفي نفسها بنفسها، ولا يمكن أن تكون مصدراً للأخلاقية ولتغيير وضعية الانسان. (١١٠)

التوحيد مصدر القيم

ويرى الصدر في هذا السياق أن الاسلام قد أتى بنظرة جديدة للألوهية تتمثل في التوحيد، الذي لا يتحدد معناه بمجرد القول بوجود الإله الواحد فحسب، بل لا يتحدد معنى التوحيد إلا بجعله أساساً لكل جوانب الحياة الانسانية النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية. فالتوحيد ليس فكرة مجردة، والفلسفة كذلك أثبتت وجود الله، فالفرق بين النظرة الدينية (الاسلامية) والنظرة الفلسفية إلى الله هو أن النظرة الدينية لا تنظر إلى الله

كمفهوم أو كإله بعيد عن الإنسان، ولا علاقة له بالكون على غرار الإله الصانع في الفلسفة الأرسطية. فالله في الرؤية الاسلامية هو الله الخالق الحي القيوم المدبر ذو الأسماء الحسنى. فالتوحيد، ومن هذا المنظور له انعكاس على الأخلاق، فالأخلاق في الرؤية الاسلامية هي امتداد للرؤية الاسلامية إلى الله. فالله في الاسلام هو مبدأ للمعقولية (معنى الوجود) ومبدأ للفعل (معنى الوجود أساس لتغيير العالم) لذلك فالتوحيد هو أساس القيم، فهو الذي يعطيها المعنى والقوة.

فتوحيد الله يتضمن حتماً النظر إلى القوى سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو حضارية على أنها قوى نسبية أمام قوة الله المطلقة. فالإيمان بوحدانية الله ليس مجرد عاطفة، بل هو انتماء لخط رسالي يسعى إلى تغيير وضعية الإنسان الاجتماعية والحضارية، فمصير الأمة مصير رسالي، يقول الصدر: " هذا المثل الأعلى الذي تتوحد فيه كلّ الطموحات وكلّ الغايات، هذا المثل الأعلى تعطينا عقيدة التوحيد رؤية واضحة له، وتعلمنا على أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل فلاسفة الاغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى ". (١١١)

فالله ليس مجرد مُسَلَّمَة كما يرى كانط (Kant) وليس مطلقاً محايثاً للتأريخ كما يرى هيجل (Hegel)، بل الله حي متعالي، والانسان يرتبط بالله من موقع التخلف بصفاته وأسمائه ليعبر عن عبوديته، فالتعبير عن العبودية إيمان وعمل؛ لذلك تستمد الأخلاق معناها وقوتها من علاقة الإيمان بالعمل، فالإيمان ليس تأكيداً على حقيقة مجردة في نظر الصدر، بل هو قبول لعلاقة ذاتية وشخصية مع الله تؤدي إلى التزام يغير وجود الانسان، ومعنى هذا أن القيم الأخلاقية لا معنى لها ولا قيمة لها إلا بفضل علاقة الانسان التعبدية بالله. الاخلاق في الرؤية

الاسلامية ليست أخلاقاً مجردة بل هي أخلاق تتجسد في الواقع بصورة تدريجية ومستمرة، هي أخلاق تأخذ صورة مشروع مستقبلي؛ لأن علاقة الانسان بالله هي علاقة اكتشاف مستمر وحركة مستمرة بفضل تخلق الإنسان بصفات الله.[(١١٢)]

إضافة إلى ما سبق فإن الأخلاق في الرؤية الاسلامية هي أخلاق ممارسة، هي أخلاق عملية بفضل وجود النموذج أو " الأسوة الحسنة " المتمثلة في الرسول صلى الله عليه وسلم وفي الأئمة عليهم السلام. فالممارسة في الميدان الاخلاقي تتم حسب نموذجية سلوك المعصوم عليه السلام[(١١٣)].

أخلاق جهاد لا أخلاق استرخاء

وهكذا فالاخلاق كما تتجلى في فلسفة الصدر ليست أخلاقاً تؤدي إلى روحانية مريحة، بل هي أخلاق مقاومة وجهاد بما تتضمنه من نقد لكلّ ما يحط من قيمة الوجود الإنساني كعفوية الشهوات والغرائز، وإطلاق العنان للعقل دون ربطه بالقيم، وكسوء تسيير المؤسسات الاجتماعية والسياسية، فهي أخلاق تدفع إلى التحرر من كل القوى المستبدة الداخلية (في ذات الانسان) والخارجية[(١١٤)].

فالأخلاق، ومن هذا المنظور، تحدّد القوى السلبية، التي تسلب الإنسان قيمته، وتحدّد في نفس الوقت الحرية بمفهومها الصحيح أي الحرية المرتبطة بالقيم، والتي تُمكِن الانسان من الوصول إلى أن يحيى حياة إنسانية، ومهما كان الأمر فالاخلاق، كما تنظر إليها كلّ المذاهب الفلسفية، هي وسيلة أو دليل لتحسين وضعية الانسان وتقدمه، غير أن فكرة قابلية الانسان للتقدم وتحسين وضعيته هي، وبالنسبة للصدر، فكرة ذات حدّين، فهي، من جهة تعبر عن ديناميكية التجاوز للسمو بالانسان إلى مستوى من الحياة يكون أكثر إنسانية، لكن هذه الفكرة تُشكل من جهة أُخرى خطراً، وذلك عندما تفصل الاخلاق عن الدين أو عن أساسها الديني وتحافظ على تطلعها إلى تحسين وضعية الإنسان في

أفق مستقبل يتم تحديده من طرف العقل وحده. أي من طرف العقل كقوة تكفي بنفسها في نظر أصحاب هذا الاتجاه.

عواقب فصل حركة التاريخ عن الغيب

انتقد الصدر كلّ مذاهب هذا الاتجاه ورأى بأن فصل حركة التأريخ عن الغيب يدفع بالانسان إلى البحث عن غاية مثالية لحياته في حدود الحياة الأرضية أي يبحث عن المثالية في أفق محدود ضيق. وقد انتهت هذه الرؤية إلى الاخلاق إلى نتيجتين أو رؤيتين:

الرؤية الأولى: أدت إلى استنزاف طاقة الامكانيات التغييرية للانسان. فانتهت إلى تبرير الأمر الواقع بكلّ ما يحتوي من جوانب لا أخلاقية.

أما الرؤية الثانية: كما تتجلى في الماركسية فقد حاولت تحديد عوامل وأسباب أزمة الانسان واستلابه، فصاغت مشروعاً اجتماعياً عقلانياً لتحرير الانسان، وهو مشروع تعتبره الماركسية كمثل أعلى أي كنظرية علمية لا يمكن دحضها أو تجاوزها. فانتهت هذه الرؤية إلى أنظمة سياسية دكتاتورية طلبت من الافراد التضحية بمصالحهم باسم مستقبل تسوده العدالة، إلا أن الدكتاتورية طال أمدها فسحقت إنسانية الانسان دون أن توصله إلى الغاية المنشودة.[١١٥]

يقول الصدر: "لكلّ مجتمع مثل أعلى، ولكل مثل أعلى مسار ومسيرة... والمجتمعات والأُمم التي تعيش هذا المثل الأعلى المنخفض المستمد من واقع الحياة... تعيش حالة تكرارية، يعني أن حركة التأريخ تصبح حركة تماثلية وتكرارية"[١١٦]

لذلك يرى الصدر أن ربط القيم الأخلاقية بالله سبحانه وتعالى يؤهل الانسان لتجاوز الصعوبات والعوائق، ويجعله لا يثق في وعود الايدلوجيات سواء كانت هذه الوعود سياسية أو اقتصادية. إن الرسالة الاسلامية متجسدة في التأريخ، أي المثالية تجسدت في التأريخ؛ لذلك فالمسلمون لا يقتنعون بالواقع

الراهن، فهم يعرفون بفضل الايمان بأن كل وضعية مؤقته وقابلة للتجاوز وللتغيير.

عواقب الارتباط بالغيب

يرى الصدر بأن الايمان بالله وجاذبية النبوة والامامة تجعلان ذهنية إنسان العالم الاسلامي ذهنية أخلاقية باستمرار، أي ذهنية تتطلع إلى ما ينبغي أن يكون بصورة مستمرة ودائمة. ويمكن القول " بأن اتجاه إنسان العالم الاسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الانسان للقدر واتكاله على الظروف، والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك اوستروى، بل إن هذا الاتجاه لدى الانسان المسلم يعبر في الحقيقة عن مبدإ خلافة الانسان في الأرض. فهو يميل بطبيعته إلى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله، ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الانسان وطاقاته، التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون، كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف؛ لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يُستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حرية وشعور للاختيار والتمكن من التحكم في الظروف... ولهذا قلنا أن إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الانسان المسلم طاقاته و يثير إمكاناته، بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها، ويجمد نظر الانسان المسلم إلى الأرض في صيغة سلبية، فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة إنسان العالم الاسلامي إلى السماء، بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض إلى هذا الانسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة ".(١١٧)

المثالية والواقعية

فمن هذا المنظور تفقد المثالية معناها الأول، أي المثالية كهدف بعيد عن الواقع، والمثالية كهدف مجرد لا يمكن تحقيقه. فالتطلع في الرؤية الاسلامية هو تطلع مستمر، فالانسان ليس كاملاً، ولن يصل إلى الكمال من حيث هو هدف نهائي لا يمكن تجاوزه سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الاجتماعي

والحضاري على غرار المدن الفاضلة لدى كلّ من أفلاطون والفارابي، فكمال الانسان يكمن في تطلعه المستمر نحو المطلق، وهكذا فالمثالية هنا ترتبط بمبدإ الواقع، والواقع بدوره، يخضع لمبدإالمثالية، فالاخلاق الاسلامية كما نَظَّرها الصدر لا تُخضِع الانسان لأمر الواقع، كما أنّها لا تدفع به نحو مثالية مجردة، فالواقعية والمثالية جانبان متداخلان في الاخلاق الاسلامية، فهناك اهتمام بالواقع وبالمثال في نفس الوقت. فهذه الرؤية تختلف عن الفلسفة الغربية المعاصرة التي نفت الميتافزيقياباسم الواقع. أي ركزت على الواقع المختزل عن كلّ الابعاد المثالية والروحية، ويمكن القول بأن الجوانب المثالية في الفلسفة الغربية ليست لها مبررات معرفية ترتكز عليها، ونشير في هذا السياق إلى أن الصدر لم ينتقد فلسفة هيجل وماركس حول نقطة التعالي وعلاقته بالواقع فحسب، بل نسف الفلسفة الهيجلية والماركسية من الأساس انطلاقاً من مفهوم التخلق بصفات الله. فهيجل يربط الله بالتأريخ (المطلق في التأريخ) إلى درجة أن التأريخ يتحول إلى إله، في حين إن التأريخ في فلسفة الصدر هو مجرد نتيجة لعلاقة الانسان التعبدية بالله أو بمثل عليا مزيفة، يقول الصدر مفسراً للآية:

﴿يَا أَيُّها الإِنسانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدحاً فَمُلاقِيهِ﴾*. يقول: "الآية الكريمة لا تقول يا أيها الناس تعالوا إلى سبيل الله، توبوا إلى الله بل تقول ﴿يَا أَيُّها الإِنسانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدحاً فَمُلاقِيهِ﴾ لغة الآية لغة التحدث عن واقع ثابت وحقيقة قائمة، وهي أن كلّ تقدم للإنسان في مسيرته التأريخية الطويلة الأمد، فهو تقدم نحو الله سبحانه وتعالى... حينما تتقدم الانسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً يكون عبادةً بحسب لُغة الفقه، ولوناً من العبادة، يكون لهم امتداداً على الخط الطويل وانسجاماً مع الوضع العريض للكون". (١١٨)

(*)الانشقاق: ٦.

فالفلسفة الهيجلية دمجت المثالي في الواقعي فانتهت إلى تبرير الأمر الواقع؛ لأنّ موقفها هذا انتهى إلى نفي القيم الأخلاقية من حيث هي تطلع مستمر لتغيير الواقع وصنع التأريخ. لا شك أن الفلسفة الهيجلية لم تنف الاخلاق بصورة مباشرة وصريحة ولكنها انتهت إلى أخلاق تعبر عن الواقع بدلاً من أن تعبر عما يجب أن يكون عليه الواقع، وهذا كله راجع إلى الطرح الناقص للتعالي في فلسفة هيجل.

أما الفلسفة الماركسية فقد انتهت ـ هي الاخرى ـ إلى نفس النتائج، فهي قد وصلت إلى صياغة معنى للتأريخ انطلاقاً من رد فعل على حركة تأريخية منحرفة تمت في حقل نظري معين وخاص هو الحقل النظري الغربي. فالعدالة الاجتماعية التي ستسود في المجتمع الشيوعي ليست قيمة أخلاقية، في نظر ماركس، بل هي نتيجة حتمية للصيرورة التأريخية، فعلى الرغم من أن الماركسية تؤكد بأنها وصلت إلى الكشف عن معنى التأريخ عن طريق الدراسة العلمية، فإن معنى التأريخ يتخذ طابعاً مثالياً، وفي كلتا الحالتين لا مبرر، في الفلسفة الماركسية، لا للنظرة العلمية إلى التأريخ ولا للنظرة المثالية له. فالنظرة العلمية تنطلق في الفلسفة الماركسية من تعميم غير مشروع، حيث إنّ ماركس انطلق من دراسته لتأريخ الغرب؛ ليعمم النتائج التي توصل إليها على أنها قوانين كونية لحركة الشعوب عبر التأريخ، هذا بالنسبة للجانب العلمي المطروح من طرف الفلسفة الماركسية. أما النظرة المثالية فلا مبرر لها كذلك، فهي مثالية مزيفة؛ لأن الماركسية تنفي التعالي بمفهومه الميتافيزيقي، فغياب التعالي يجعل الفكر سجيناً للواقع الراهن، بل للحظة الراهنة، وهكذا فالماركسية اتخذت موقعاً خارج التفكير العلمي وخارج الرؤية الاخلاقية إلى الانسان في نفس الوقت.[(١١٩)]

العلاقة بين الأخلاق والدين

وهكذا يتبين مما سبق أن الصدر عالج مشكلة العلاقة بين الاخلاق والدين بصورة شرعية ومنهجية، أي عالجها على أساس أن الاسلام دين ودنيا، أو دين

وأُمة، فالأخلاق الاسلامية ليست في نظر الصدر أخلاقاً دينية بالمفهوم العام والمبتذل، أي الاخلاق المرتبطة بالجانب الروحي والأُخروي من جهة، والمرتبطة من جهة أُخرى بالله مباشرة وبصورة شاملة لا تسمح بأي تدخل للإنسان، فالاخلاق الاسلامية تختلف عن هذه النظرة حيث إنّ الانسان يتدخل في المجال الاخلاقي وعلى الصعيد الفردي الذاتي عن طريق ضميره الخلقي، كما يتدخل على الصعيد الجماعي كأُمة شهيدة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. مع العلم بأن الأُمة في فلسفة الصدر ليست مجتمعاً بالمنظور الذي طرحه علم الاجتماع في الفكر الغربي، فهي ليست كتلة يذوب فيها الأفراد على غرار المطلق الهيجلي أو " العملاق الهيجلي "[(١٢٠)] حسب تعبير الصدر: بل هي أُمةٌ، أشخاصٌ مسؤولون، مع العلم بأن المسؤولية ليست مسؤولية عفوية بل هي إضافة إلى عفويتها، وتجذرها في ضمير كلّ فرد، هي إلى جانب ذلكم مسؤولية مؤطرة في مؤسسات أي مسؤولية دولة.[(١٢١)]

كما أن الأخلاق الاسلامية ليست دينية ـ في نظر الصدر ـ على اعتبار أنها مرتبطة بالأوامر والنواهي الإلهية التي لا تدّخّل للإنسان فيها. فالانسان خليفة لله في الأرض بفضل جوانبه العقلية والروحية التي عن طريقها يستوعب القيم الاخلاقية، لا من حيث هي قيم ملزمة فحسب، بل من حيث هي قيم تستمد إلزاميتها من الإنسان كذلك عن طريق تقواه و انفتاحه على المطلق " الاسلام الذي جاء لتحرير الانسان من عبودية الاصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للانسان بالتنازل عن أساس حريته، والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية. بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله... وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الغي، والحق تميز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجة قائمة... بل لا يمكن الاكراه على الدين؛ لأنّ الدين ليس كلمات جامدة ترددها

الشفاه، ولا طقوساً تقليدية تؤديها العضلات، وإنما هو عقيدة وكيان ومنهج في الفكر". (١٢٢)

فالشريعة وما تتضمنه من قيم أخلاقية، ليست مفروضة على الانسان فرضاً، بل يتقبلها الانسان عن وعي، ويستوعبها بصورة تحول الأوامر الشرعية والأخلاقية إلى إلزام ينبع من ذات الانسان. فالاخلاق في المنظور الاسلامي تقتضي الايمان أولاً، فالايمان هو البنية الأساسية للشريعة وللأخلاق.

بين الصدر ودراز

ونلاحظ في هذا السياق بعض الاختلاف في طرح مشكلة علاقة الأخلاق بالدين بين الصدر ومحمد عبد الله دراز، خاصة فيما يتعلق بالأبعاد الأخلاقية والحضارية لعلاقة الانسان بالله، فمحمد عبد الله دراز يصنف أو يميز ـ من زاوية التحليل ـ بين ما هو ديني وما هو أخلاقي من حيث إنهما "مفهومان مستقلان لا علاقة ضرورية بينهما... الدين متجه نحو الوجود المطلق والاخلاق نحو الصيرورة..." (١٢٣) مع العلم بأن محمد عبد الله دراز يرى هذا الرأي على صعيد التحليل، أي من الزاوية المنهجية؛ لأنّه يربط الأخلاق بالدين من ناحية مصدر القيم، ومن ناحية استيعاب الضمير الخلقي للقيم الأخلاقية، لكن التحليل الفلسفي لعلاقة الانسان بالقيم الاخلاقية من خلال علاقة الانسان بالله هو تحليل متسرع إلى حد ما عند محمد عبد الله دراز وعند سائر المفكرين المسلمين المعاصرين مع العلم بأن محمد عبد الله دراز ساهم بدرجة كبيرة في إثراء الفكر الاسلامي المعاصر في المجال الاخلاقي عن طريق صياغة مواضيع جديدة انطلاقاً من القرآن الكريم، كما يرجع إليه الفضل في الطرح الفلسفي الاسلامي للمشكلة الأخلاقية بالاعتماد على التحليل النقدي للمذاهب الاخلاقية الغربية. فهو قد حلل تحليلاً فلسفياً مفاهيم مثل الواجب والأمر والإلزام، والحكم الشرعي والحلال والحرام والاجتهاد في سياق دلالتها الاخلاقية داخل إشكالية العلاقة بين الإسلام والفكر الغربي من موقع إطلاقية القرآن الكريم ونسبية الفكر الغربي.

غير أنّ التحليل الفلسفي الذي استوعب الجوانب المختلفة لعلاقة الانسان بالقيم الأخلاقية من خلال علاقة الانسان بالله، إن هذا التحليل نجده عند الصدر فعلاقة الانسان بالله هي علاقة تطلع على المستوى التعبدي والاخلاقي، وهي علاقة منتجة للحضارة على الصعيد الاجتماعي. فالتخلق بصفات الله تجاوز ـ عند الصدر ـ كلاً من الفلسفة الاسلامية القديمة وبعض اتجاهات التصوف. فالفلسفة الاسلامية قد انتهت إلى التركيز على البعد التأملي المجرّد لعلاقة الانسان بالله وفي حين انتهى التصوف لدى بعض ممثليه وخاصة في عصر الانحطاط إلى روحانية غير ملتزمة تختلف عن الروحانية بمفهومها الاسلامي الذيطرحه الصدر. أي الروحانية الملتزمة بقضايا الأمة والانسانية. فالفناء يعني الانفتاح أكثر فأكثر على حركة التأريخ وعلى التقدم الحضاري انطلاقاً من روحانية جهادية تحدث توازناً بين الحياة المادية والحياة الروحية، يقول الصدر محللاً علاقة الانسان بالله على المستوى السياسي " إن دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها؛ لأنّ كلمات الله لا تنفد، والسير نحوه لا ينقطع، والتحرك على اتجاه المطلق لا يتوقف ".

وهذا هو سر الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطور والابداع المستمر في مسيرة الانسان نحو الله ﴿قُل لَّو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلمَاتِ رَبي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أَن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنَا بِمِثلِهِ مَدَداً﴾* (١٢٤)، ويقول محللاً علاقة الإنسان بالله على المستوى الفردي والاجتماعي والحضاري: " والنمو الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقق الانسان الخليفة على الأرض في ذاته، تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون... ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة... وكان الانسان الخليفة كائناً محدوداً، فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله ". (١٢٥)

(*) الكهف: ١٠٩.

موقع الأخلاق في فلسفة الصدر

فالاخلاق تحتل مركزاً رئيسياً في فلسفة الصدر، وعملية التغيير التي كان الصدر يؤكد عليها هي - في حد ذاتها - قيمة أخلاقية وواجب شرعي في نفس الوقت، فالجهاد و الاقتصاد والدولة هي كلّها قيم أخلاقية وواجبات شرعية في فلسفة الصدر " فإن الدين هو الاطار الشامل لكلّ أنظمة الحياة في الاسلام، فكل شعبة من شعب الحياة حين يعالجها الاسلام يمزج بينها وبين الدين، ويصوغها في إطار من الصلة الدينية للإنسان بخالقه وآخرته " . (١٢٦)

إنّ القيم الاخلاقية كما حللها الصدر مرتبطة بمعنى الوجود، الذي يعبر المسلمون من خلاله عن علاقتهم مع الطبيعة ومع الانسان. وهكذا فكلّ جوانب الحياة ترتكز على القيم الأخلاقية، فالقيم الأخلاقية توجه التحولات الاجتماعية بكل جوانبها، فعملية التوجيه ينشأ عنها موقف تجاه الحضارة الغربية. فالفكر الاسلامي يستوعب عطاء الحضارة الغربية من خلال متطلبات القيم الاخلاقية الاسلامية التي توجه عملية النقد والرفض والتكيف تجاه الغرب في كل الميادين، وهذا ما يتجلى بوضوح في صياغة الصدر للرؤية الاقتصادية في الاسلام، فهو لم يسقط في فخ النزعة التوفيقية التي طغت على المفكرين المحدثين في العالم الاسلامي فراحوا يوفقون بين الاشتراكية والاسلام أو بين الرأسمالة والاسلام أو بين الوجودية والاسلام، فالمفاهيم والقيم الاخلاقية الاسلامية هي الاطار الذي تتم فيه عملية التنظير، وليست المفاهيم والقيم الاخلاقية الغربية . (١٢٧)

ويرى الصدر - في هذا السياق - أن الشرع يلتقي مع الواقع. يوجد في الواقع إنسان العالم الاسلامي المتأثر بنظرة الاسلام إلى الكون وبالقيم الاخلاقية الاسلامية بصورة أو بأخرى. ولا يمكن في نظر الصدر لأي مخطط تغييري أن ينجح في العالم الاسلامي ما لم ينطلق من هذا المعطى الموضوعي " فهناك في

الواقع أخلاقية إسلامية تعيش بدرجة وأخرى داخل العالم الاسلامي. وهناك أخلاقية الاقتصاد الأُوروبي، التي واكبت الحضارة الغربية الحديثة، ونسجت لها روحها العامة، ومهدت لنجاحها على الصعيد الاقتصادي.

والاخلاقيتان تختلفان جوهرياً في الاتجاه، و النظرة والتقييم. بقدر ما تصلح أخلاقية الانسان الغربي الحديث لمناهج الاقتصاد الأُوروبي، تتعارض أخلاقية إنسان العالم الاسلامي معها، وهي أخلاقية راسخة لا يمكن استئصال جذورها بمجرد تمييع العقيدة الدينية.

والتخطيط ـ أي تخطيط للمعركة ضد التخلف ـ كما يجب أن يدخل في حسابه مقاومة الطبيعة في البلد الذي يراد التخطيط له درجة تمردها على عمليات الانتاج، كذلك يجب أن يدخل في حسابه مقاومة العنصر البشري، ومدى انسجامه مع هذا المخطط أو ذاك ". (١٢٨)

فالقيم الاخلاقية الملازمة لنظرة الاسلام إلى الكون هي التي تحدد الصورة العامة للسياسة والاقتصاد والثقافة والتقدم في العالم الاسلامي. ومن هذه القيم حرية الانسان ومسؤوليته والعدالة واحترام الطبيعة... الخ.

هذه القيم تجعل الانسان هو هدف الاقتصاد لا العكس، فجوهر القيم الاخلاقية الاسلامية يتناقض مع الأنانية والاستغلال والتبذير. الإنسان هو هدف الحياة الاقتصادية والسياسية؛ لأنّه يستمد وجوده وقيمته من خلافته لله في الأرض. أي من علاقته بالمثل الاعلى التي يعبر عنها في كل المجالات: في العبادة وفي المعاملات بجوانبها الاجتماعية والسياسية والاخلاقية. (١٢٩)

فالمشكلة الاخلاقية كما طرحها الصدر ليست مشكلة منفصلة عن الفقه وعلم الكلام والفلسفة، لا شك أن ربط الاخلاق بالفقه وعلم الكلام فكرة ملازمة للفكر الاسلامي منذ القديم (مثلاً مسألة الحسن والقبح و مسؤولية الانسان...) لكن تحليل المشكلة الاخلاقية في إطار الفقه وعلم الكلام من

منظور تركيبي فلسفي، هذه ظاهرة جديدة في الفكر الإسلامي، الذي ابتلي بالنظرة التجزيئية إلى القضايا، ولم يصل إلى مستوى صياغة المذهب الاجتماعي في الاسلام. (١٣٠)

❑ ❑ ❑

الاخلاق والميتافزيقا
معنى الوجود وأخلاقية الفعل

إنّ مشكلة الضمير الخلقي والواجب الاخلاقي، ومشكلة مصدر القيم الاخلاقية، هي مشاكل مرتبطة، في نظر الصدر، بالدين وبالميتافزيقيا في نفس الوقت: لماذا هناك تقييم وأخلاق؟ من هو الانسان؟ ما هي علاقته بالغيب؟ ومعنى هذا أن حقيقة الاخلاق لا يمكن أن تكون ـ في نظر الصدر ـ مستقلة عن نظرية حول مصير الانسان في العالم الآخر. فالاخلاق ليست مستقلة بل هي مرتبطة بالدين وبالميتافزيقيا، فالاخلاق لا تعالج بصورة مستقلة إلا من وجهة نظر منهجية، فالمنهج هو الذي يفرض ـ على صعيد التحليل المؤقت فقط معالجة المشكلة الاخلاقية كموضوع قائم بذاته. أما في الحقيقة وفي الواقع فإن الاخلاق متداخلة مع الدين والميتافزيقيا.

نقد نظرية كانط

لذلك يرى الصدر بأنه يجب دمج الاخلاق ضمن رؤية إلى الكون والانسان، فالاخلاق مرتبطة ـ في فلسفة الصدر ـ بالميتافزيقيا وهذا ما يختلف جذرياً مع أكثر مذاهب الفلسفة الغربية المعاصرة وبعض مذاهب الفلسفة الحديثة، التي فصلت الاخلاق عن الميتافزيقيا. فكانط (Kant) مثلاً قد أسس الاخلاق على مفهوم الواجب، وانتهى إلى فتح مجال للميتافزيقيا عن طريق الاخلاق. فهو يختلف عن الفلاسفة الذين سبقوه، والذين أسسوا الاخلاق على الميتافزيقيا. فكانط استبدل الميتافزيقيا بالاخلاق باسم عجز العقل. أو بتعبير أدق سَلَّم بالمشكلة الميتافزيقية عن طريقة الاخلاق، فالاخلاق عنده ترتكز على إلزامية الواجب المستوعبة من طرف ذات الانسان. فالواجب بفضل إلزاميته يكفي نفسه بنفسه في فلسفة كانط.

غير أن فلسفة كانط تصطدم بمشكلة فلسفية كبرى: ما معنى الواجب الاخلاقي إذا كان الانسان يجهل نفسه ويجهل مصيره؟ وهل عمومية إلزامية الواجب وإلزامية القانون الاخلاقي تكفي نفسها بنفسها؟ فكانط أتى بالاخلاق كحل للمشكلة الميتافزيقية، ولكن المشكلة الاخلاقية بقيت هي نفسها معلقة. والمذهب الوضعي لم يعالج المشكلة الاخلاقية هو الآخر، فبدلاً من عمومية الواجب وكونيته ركَّز هذا المذهب على الجانب الحسي. فالظواهر الحسية هي الحقيقة كلها، في نظر المذهب الوضعي، ولا وجود لشيء يتجاوزها؛ لذلك يسعى كل فرد إلى تحقيق مصلحته.

وهكذا بقيت الاخلاقية متشتتة في نسبية لا يمكن حصرها؛ لأنها تتلون بنزوات ورغبات كل فرد على حدة.

إنّ فلسفة الغرب هي ـ على العموم ـ وفي نظر الصدر، تعبير عن أزمة الحضارة الغربية، فبدلاً من أن تعالج المذاهب الاخلاقية الأزمة أصبحت ـ في أكثر جوانبها ـ انعكاساً لهذه الأزمة.(١٣١) وهذا راجع ـ في نظر الصدر ـ إلى أن هذه المذاهب متهافتة من الأساس: نفي أو إبعاد الاساس الميتافزيقي للقيم الاخلاقية، لقد اعتقد كانط بأنه نفى كل إمكانية للوصول إلى الميتافزيقيا عن طريق العقل. فحاول الوصول إليها عن طريق الاخلاق، غير أن الاخلاق الكانطية هي صورة بدون مضمون(١٣٢)

فالواجب الأخلاقي كما طرحه كانط لا يرتكز على مبررات خارجة عنه وليست له تطبيقات محددة. وهنا تبرز أهمية مفهوم معنى الوجود في فلسفة الصدر. إنّ الواجب عند الصدر هو أن يتخلق الانسان بصفات الله من موقع عبوديته. فالله خالق للانسان وهو مثله الأعلى الحقيقي. وعلاقة الانسان بالمثل الاعلى هي التي تحرره من أنانيته وتبرر إلزامية الواجب. وهكذا فالقيم الاخلاقية تستمد وجودها ومعناها من الميتافيزيقا. فالاخلاق الكانطية من

منظور فلسفة الصدر ليست لها جذور لا في السماء ولا في الأرض.

أما بالنسبة للمذاهب الاجتماعية فقد جعلت من المجتمع مصدراً للأخلاق. فالإنسان في نظر الماركسية: هو مجموع العلاقات الاجتماعية. فليس للاخلاق مصدر خارج المجتمع، ونفس الرؤية نجدها عند دور كايم (Dur Keim) عالم الاجتماع الفرنسي الذي صاغ مفهوم الضمير الجمعي كقوة تكفي نفسها بنفسها.(١٣٣)

الأخلاق والغيب

فهل يجب تأسيس الاخلاق على الميتافزيقيا؟ هل الميتافزيقيا ضرورية للأخلاقية؟

يتجلى من خلال كل كتابات الصدر أن الاخلاقية لا معنى لها بدون أساس غيبي، ففلسفة الأخلاق عند الصدر هي امتداد لنظريته في المعرفة والوجود. فالاخلاق جزء من كل. فالقيم الاخلاقية تقتضي تجاوز الواقع المعطى (على أساس أن القيم تعبر عمّا ينبغي أن يكون) أي تقتضي تجاوز ما هو كائن، والتطلع إلى ما يجب أن يكون.

إنّ ربط الاخلاق بالميتافزيقيا لم ينته عند الصدر إلى فلسفة أخلاقية مجردة، فالصدر ربط الاخلاق بكل قضايا الأمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية. ففلسفته الاخلاقية تختلف عن فلسفة كانط التي حصرت الأخلاقية في الجانب الصوري، فالاخلاق ترجع كلها، عند كانط، إلى النية من حيث هي نية عقلانية مجردة عن أية عاطفة: النظر إلى الواجب كواجب يكفي بنفسه، كما أن فلسفة الصدر الأخلاقية تختلف عن رؤية علماء الاجتماع إلى الأخلاق، وهي رؤية حاولت أن تُنَظِّر الأخلاق انطلاقاً من العلم (علم الاجتماع الذي يعتبره أصحابه علماً على غرار علوم الطبيعة) لكن الخطأ المنهجي الذي وقعت به كل المذاهب التي تناولت المشكلة الاخلاقية في إطار المنهج التجريبي، يكمن في محاولة استخراجها ما يجب أن يكون (القيم الاخلاقية) ممّا هو كائن (العلوم). وفاتها أن

أحكام العلم هي أحكام وجود في حين أن أحكام الاخلاق هي أحكام قيمة أي أحكام وجوب. فهناك فرق جذري بين ميدان القيم وميدان الظواهر، أي هناك فرق بين القيم وبين الظواهر من حيث هي ظواهر امبريقية.

إن فصل الأخلاق عن الميتافزيقيا انتهى بالفكر الغربي إلى النظر إلى الانسان ككائن مستغرق في الحاضر دون انفتاح على مستقبل ذي آفاق واسعة. وانتهى كذلك إلى غياب المعالم التي تنير الطريق أمام مسار الحضارة الغربية. فغياب المعالم جعل التقدم تقدماً نحو المجهول. ويرى الصدر بأن الفكر الغربي استبدل البعد الميتافيزيقي بمثل عليا مزيفة استخرجها من رؤيته المادية إلى الكون والانسان. فأصبحت حركة التأريخ حركه تكرارية لا حركة منفتحة على المطلق "المجتمعات والأمم التي تعيش هذا المثل الاعلى المنخفض المستمد من واقع الحياة... تعيش حالة تكرارية، يعني أن حركة التأريخ تصبح حركة تماثلية وتكرارية ". (١٣٤)

الإنسان هو المحور

إنّ المحور الذي تدور حوله فلسفة الصدر الاخلاقية هو الانسان، فهو قد انتقد الانظمة السياسية باسم الانسان كفرد وكمجتمع، وانتقد العلوم الاجتماعية باسم الانسان كذلك. فهذه العلوم اختزلت الانسان فأصبح مجرد مجموع العلاقات الاجتماعية. فالنقد الذي وجهه الصدر إلى العلوم الاجتماعية يتداخل فيه الجانب العلمي مع الجانب الاخلاقي والانساني. فهو قد انتقد نتائج هذه العلوم ومناهجها ومنطلقاتها وأهدافها، وقد تم هذا النقد انطلاقاً من قيمة الانسان لا كمجرد مجموعة من الرغبات أو كمجرد مجموع العلاقات الاجتماعية، بل كخليفة لله في الأرض. فالفلسفة لا معنى لها في نظر الصدر إلا إذا تمت صياغتها في أفق معنى الوجود الانساني. فكل العلوم الاجتماعية كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة تكون غير ذات معنى في نظر الصدر إذا لم تتم صياغة نظرياتها في أفق علاقة هذه العلوم بمعنى الوجود. (١٣٥)

فالاخلاق ترتكز على فلسفة الوجود. هذا ما يتجلى في تحليل الصدر لأبعاد

مفهوم الخلافة (خلافة الانسان لله في الأرض). [١٣٦] فالخلافة مفهوم تعبدي ووجودي وأخلاقي وحضاري. الخلافة تعبر عن علاقة الوجود بالتعالي: فالخلافه حركة مستمرة نحو ما يجب أن يكون؛ لذلك فالحياة الانسانية ترتكز على أساس معياري وميتافزيقي. هذا الأساس هو المحرك للشعوب عبر التأريخ.

الميتافزيقيا هنا أساس وهدف في نفس الوقت. هذه الظاهرة كونية في نظر الصدر. فحتى الشعوب التي لا تؤمن بالله ليست حياتها محصورة في الواقع الراهن، فهي تتطلع إلى ما يجب أن يكون، أي تتطلع إلى أهداف وغايات غير موجودة في الحاضر المعطى. فالصدر يرى أنّ " هذه الغايات التي تحرك التأريخ يحددها المثل الأعلى فإنّها جميعاً تنبثق عن وجهة نظر رئيسية الى مثل أعلى للإنسان في حياته، للجماعة البشرية في حياتها، وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الغايات التفصيلية... فبقدر ما يكون المثل الاعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الاعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً.

المثل الأعلى

إذن المثل الاعلى هو نقطة البدء في بناء المحتوى الداخلي للجماعة البشرية، وهذا المثل الاعلى يرتبط في الحقيقة بوجهة نظر عامة إلى الحياة والكون، يتحدد من قبل كل جماعة بشرية على أساس وجهة نظرها العامة نحو الحياة والكون، على ضوء ذلك تحدد مثلها الاعلى.

ومن خلال الطاقة الروحية تتناسب مع ذلك المثل الاعلى، ومع وجهة نظرها إلى الحياة والكون تحقق إرادتها للسير نحو هذا المثل... ". [١٣٧] فالانسان يسعى إلى تجاوز أوضاعه الراهنة، هذا التجاوز يعبر عن البعد الميتافيزيقي، لكن هذه القدرة على التجاوز تكون نتائجها على الصعيد الحضاري حسب الهدف الذي يتطلع إليه هذا المجتمع أو ذاك. فالتطلع قد ينتهي إلى العدمية كما هو الأمر بالنسبة لمسار الحضارة الغربية، وهذا نتيجة لانحراف مسار هذه الحضارة عن

التطلع إلى المثل الاعلى الحقيقي الذي وضعت مكانه مُثلاً عليا مزيفة انتجتها العقلانية الوضعية المنقطعة عن الله. فالحضارة الغربية حولت المثل الاعلى المطلق إلى إنسان " إن الإنسان الاوروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء. وحتى تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الاوروبي، بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إلاه المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي ". (١٣٨)

وحتى المذاهب التي جاءت كرد فعل للمذهب الوضعي طرحت مشكلة الميتافزيقية وعلاقتها بالقيم الاخلاقية طرحاً مزيفاً فألبير كامو (A . Comus) مثلاً يرى أنّ موقفه يختلف عن الماركسية التي تنطلق من الاستغلال الاقتصادي، ثمّ التمرد الاجتماعي؛ لتصل إلى التمرد الميتافيزيقي فالبيركامو (A . Comus) يطرح موقفه كموقف معاكس للماركسية: الانطلاق من التمرد الميتافيزيقي (التمرد الميتافزيقي عند هذا الفيلسوف يتمثل في وقوف الانسان ضد وضعيته وضد الكون كله) إلى التمرد الاجتماعي والسياسي. وينتهي كامو إلى القول بأن " الثورة ليست إلا امتداداً منطقياً للتمرد الميتافيزيقي... فالثورة تبدأ من فكرة ". (١٣٩) فرغم هذا الاختلاف بين كامو والماركسية، فموقف كامو لم يتحرر من مؤثرات الثقافة الغربية. فهو لم يطرح البديل ولم يأت بشيء جديد، فلسفته في نقدها للماركسية جاءت كمجرد تغيرات جد نسبية. فالاتجاهات الفلسفية في الغرب التي أرادت معالجة أزمة القيم بقيت محصورة في الاطار الضيق للفعل ولرد الفعل داخل مقتضيات الحضارة الغربية. ومعنى هذا أن هذه الحلول نبعت من معطيات حضارية منحرفة تحتاج هي الأخرى إلى حلول وإلى علاج.

فلسفة العلاقة بين القيم والغيب

إنّ الطرح الفلسفي لعلاقة القيم الاخلاقية بالميتافزيقيا تمت صياغته عند الصدر خارج الاطار المعرفي الغربي، فليس هناك تمرد في المجال الميتافزيقي في الرؤية الاسلامية إلى الوجود كما تتجلى في فلسفة الصدر. إنّ طريقة أو صورة

علاقة الانسان بالكون هي التي تنعكس سلباً أو إيجاباً على علاقته مع الطبيعة ومع المجتمع. إن علاقة الانسان بالكون ليست علاقة تمرد وعبث بل هي علاقة لها معنى ودلالة، إنها علاقة العقلانية الصارمة التي تنبع من التوحيد: إله واحد وبشرية واحدة، ومصير واحد يتمثل في السير نحو الله، فمعنى الوجود المرتبط بخلافة الانسان هو الأساس الميتافيزيقي للقيم الأخلاقية وهو أساس لكل عملية تغييرية " عملية الاستخلاف الرباني للجماعة على الأرض بهذا المعنى الواسع تعني:

أولاً: انتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد وهو المستخلف أي الله سبحانه وتعالى، الذي استخلفها في الأرض بدلاً عن كل الانتماءات الأخرى.

ثانياً: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله، وتحرير الانسان من عبودية الاسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.

ثالثاً: تجسيد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية... فما دام الله سبحانه وتعالى واحداً ولا سيادة إلا له، والناس جميعاً عباده ومتساوون بالنسبة إليه، فمن الطبيعي أن يكونوا متكافئين في الكرامة الانسانية والحقوق ". (١٤٠)

وهكذا فإذا كان التمرد ينتهي في الفلسفة الغربية المعاصرة إلى العدمية وإلى موت الانسان، فإن معنى الوجود في فلسفة الصدر يتحرك نحو تجسيد خلافة الانسان في التأريخ ونحو ظهور الحضارة الكونية " لأن مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الانسان أنه صيرورة مستمرة تائهة لا تنتهي إلى مطلق يستند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقة الطويلة المدى، ويستمد من إطلاقه و شموله العون و المدد و الرؤية الواضحة للهدف، و يربط من خلال ذلك المطلق حركته بالكون وبالوجود كله وبالأزل والأبد... فالتحرك الضائع بدون مطلق تحرك عشوائي... وما من إبداع وعطاء في مسيرة الانسان الكبرى على مر التأريخ إلا

وهو مرتبط بالاستناد إلى مطلق، والالتحام معه في سير هادف ". (١٤١)

ومن هنا فخلافة الانسان في تحقق مستمر؛ لأن الهدف الذي يسعى نحوه الانسان الخليفة هو هدف مطلق، لذلك فكل عملية تغييرية تنطلق من أساس ميتافيزيقي يشكل معنى للوجود.

النتائج الإنسانية لنظرية الصدر

ويمكن القول: إنّ الاساس الوجودي للأخلاق الاسلامية التي صاغها الصدر تنتج عنه رؤية إلى الانسان تختلف جذرياً عن الفرد في الرؤية الليبرالية، وعن الفرد الذائب في المجتمع في الرؤية الماركسية. الاساس الوجودي للأخلاق الاسلامية ينتج عنه فرد منفتح على الآخرين حسب متطلبات قيم متعالية. فالانسان هنا ليس فرداً منعزلاً في إطار المصالح، وليس عنصراً ذائباً في كتلة (المجتمع)، بل هو الانسان الخليفة أي إنسان مرتبط بالمثل الاعلى في علاقاته مع المجتمع وفي علاقاته مع الطبيعة.

فهنا يتجلى البعد الانساني لفلسفة الاخلاق عند الصدر. فالانسان من منظور هذه الاخلاق يعيش علاقاته السياسية والاقتصادية والحضارية على أساس مسؤوليته أمام الله. فالابعاد الحضارية للأخلاقية مرتبطة بالتعالي عن طريق القيم الاخلاقية التي تستمد مصدرها من الغيب. فهنا نقطة اختلاف بين البعد الانساني للأخلاق في فلسفة الصدر وبين النزعة الانسانية (Humanisme)، النزعة الانسانية ترى أن الجوانب السياسية والاقتصادية والحضارية والاخلاقية ترتكز على الاعتقاد بأن خلاص الانسان يتم عن طريق الانسان وحده، فالانسان حسب هذه النظرة يستمد إنسانيته من نفسه كفرد أو كمجتمع، والقيم الاخلاقية بدورها تستمد مصدرها من الانسان كفرد أو كمجتمع.

الإنسان والمجتمع

لا ينكر الصدر أهمية دور المجتمع وضرورة هذا الدور ليحقق الانسان إنسانيته، لكن الصدر يؤسس علاقة الفرد بالمجتمع على مبدإ وجودي: فليس

المجتمع هو الذي ينتج الانسان بل الانسان كذات واعية هو الذي يكوّن المجتمع، فالمجتمع يعبر عن بعد من أبعاد الانسان. فالحياة الاجتماعية نتيجة للحياة الانسانية لا العكس، الحياة الانسانية ليست في جوهرها ـ في نظر الصدر ـ ظاهرة اجتماعية، بل هي ظاهرة ميتافزيقية ارتبطت بالمجتمع وبالتأريخ، ويعبر الصدر عن هذه الفكرة عن طريق مفهوم خلافة الانسان لله في الأرض. (١٤٢)

هذه الرؤية تعتبر أساساً لصياغة المذهب الاجتماعي والسياسي الاسلامي، كما تعتبر أساساً لتحليل علاقة القيم الأخلاقية بحركة التأريخ، فهناك فرق جذري من حيث النتائج الاجتماعية والحضارية والاخلاقية بين اعتبار المجتمع هو مصدر إنسانية الانسان، وبين القول بأن الانسان ظاهرة روحية تعبر عن نفسها عن طريق الحياة الاجتماعية.

فالمذاهب الفلسفية التي اعتبرت الانسان مجرد ظاهرة اجتماعية انتهت إلى نفي استقلالية الذات الانسانية، وجعلت القيم الاخلاقية مجرد انعكاس للحياة الاجتماعية، أما المذاهب الفلسفية التي تقول بوجود مصدر متعالي للحياة الإنسانية، فإنَّها أكدت على ذات الفرد كذات مستقلة في جوهرها، غير أن المذاهب الفلسفية التي ركزت على ذات الفرد تختلف في رؤيتها إلى التعالي فالتعالي عند الفلاسفة هو أحياناً، فكرة مجردة، وهو في أحيان أُخرى عبارة عن إرادة أو عاطفة أو قيمة يؤلهها أصحاب هذا المذهب، أما عند الصدر فهذه المسألة واضحة كل الوضوح أنها مسألة مرتبطة مباشرة بالعقيده الاسلامية، فالتعالي الحقيقي والمطلق هو الله، والانسان يستمد تعاليه النسبي من علاقته بالله، فالله ليس قيمة مجردة أو مفهوماً مجرداً، بل هو حي قيوم ذو الصفات والاسماء، فليس الله هو ما يجب أن يكون حتى يكون مجرد قيمة تتحقق بصورة مستمرة بل هو المطلق الكامل، وكل القيم الاخلاقية والجمالية تتطلع إليه ولا وجود لها ولا قيمة لها إلا من حيث خضوعها له خضوعاً تعبدياً. (١٤٣)

إن الرؤية الاجتماعية والحضارية التي تنشأ عن هذه النظرة إلى الإله وعلاقة

الانسان به سبحانه وتعالى لها طابع خاص، كما أن الاخلاقية التي تنشأ عن هذه النظرة إلى الإله هي أخلاقية لها طاقة هائلة بحكم ارتباطها بالله، وإلزامية هذه الاخلاقية هي إلزامية يستبطنها الانسان عن اقتناع داخلي تقوائي " فقد وضع الاسلام للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً لم يجعل فيه الفرد آلة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي ولا المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد، بل وضع لكل منهما حقوقه... فالاسلام وضع يده على نقطة الداء الحقيقية في النظام الاجتماعي للديمقراطية وما إليه من أنظمة، فمحاها محواً ينسجم مع الطبيعة الانسانية، فإن نقطة الارتكاز الاساسية لما ضجت به الحياة البشرية من أنواع الشقاء وألوان المآسي هي النظرة المادية إلى الحياة وإقامة المصلحة الشخصية مقياساً لكل فعالية ونشاط ". (١٤٤)

فالمسالة ليست مجرد مسألة علاقة بين الفرد والمجتمع، بل علاقة الانسان بالله هي التي تنعكس على علاقته مع المجتمع، ومع الطبيعة، ومع الكون كله، وهكذا فإذا كانت علاقة الانسان مع المجتمع هي علاقة أحادية في المذهب الليبرالي (النزعة الفردية) أي الانسان هو الذي ينشئ المجتمع، فإن علاقة الانسان بالمجتمع في المذهب الماركسي تنطلق من المجتمع إلى الإنسان. فالمجتمع هو مصدر الحياه الانسانية، فالانسان يستمد حقيقته من المجتمع، ولا وجود لشئ خارج المجتمع؛ لذلك يجب في نظر هذا المذهب أن يكون المجتمع هو منطلق كل رؤية اجتماعية وأخلاقية، فالرؤى الاجتماعية والاخلاقية هي في جوهرها مجرد ظواهر اجتماعية حسب المذهب الماركسي وغالبية علماء الاجتماع.

وإذا كان الامر كذلك بالنسبة للفكر الغربي على العموم فإن الفلسفة الاجتماعية والاخلاقية كما تتجلى عند الصدر تؤكد على الانسان كفطرة، وككائن اجتماعي في نفس الوقت، فالانسان من هذا المنظور يتحدد حسب فطرته وحسب الحتميات الاجتماعية والتأريخية في نفس الوقت. الفطرة في فلسفة الصدر هي في

إطارها العام عبارة عن إمكانيات واستعدادات وطاقات، فهي بعد من أبعاد خلافة الانسان لله في الأرض.

المذهب الاشتراكي يجعل من الانسان مجرد انعكاس للمؤثرات الاجتماعية. أما المذهب الرأسمالي (كما يتمثل في النزعة الفردية وفي الفلسفة الوضعية ومذهب المنفعة والبرجماتية) الذي يرى بأن المجتمع من صنع الإنسان، فإنه لا يملك المقومات التي تبرر موقفه هذا، ذلك لأن الانسان لكي يكون هو أساس المجتمع، يجب أن يمتلك بعداً روحياً متعالياً، و إلا بقي مجرد ظاهرة بيلوجية واجتماعية.

فلسفة الصدر تقدم مبررات، ومقومات مواقفها، فالانسان هو الذي يملك زمام المبادرة في علاقته مع المجتمع؛ لأنه حقيقة روحية (خليفة الله في الأرض) تتجسد في المجتمع وفي التأريخ.

هذه المواقف كما أشرنا فيما سبق لها انعكاساتها المباشرة على الرؤية الاخلاقية. فالرأسمالية بتركيزها على الفرد، قد انتهت إلى اعتبار المنفعة أساساً للتقييم. أما الاشتراكية الماركسية، وكل المذاهب التي تؤكد على المجتمع كأساس للوجود الانساني فإنها انتهت إلى جعل القيم الاخلاقية مجرد ظواهر اجتماعية. وفي كل هذه المذاهب السابقة قد فقدت القيم الاخلاقية حقيقتها، وأصبحت تعبر عن الواقع وعن الأمر الواقع النابع من المجتمع أو من المنفعة.

أما فلسفة الصدر فإنها تعالج المشكلة الاخلاقية خارج الإطار الوضعي، الذي تتميز به هذه المذاهب السابقة، ففلسفة الصدر تعالج المشكلة الاجتماعية والاخلاقية في أفق علاقة الانسان بالغيب، وينتقد الصدر في هذا السياق المذهب الاشتراكي الماركسي الذي يطلب من الانسان أن يتجاوز نزوعاته الغريزية ومصالحه الشخصية، ويعتبر الصدر أن هذا المذهب وقع في تناقض صريح، فهو من جهة ينفي البعد الغيبي ومن جهة أُخرى يطلب من الفرد أن يتجاوز أنانيته، فباسم أي مبدإ يتم هذا التجاوز؟.

امتزاج الواقعية مع المثالية

يطرح الصدر في هذا السياق واقعية الرؤية الاخلاقية الاسلامية ومثاليتها في نفس الوقت، الفلسفة الاخلاقية في الاسلام لا تطلب من الفرد أن يضحي بمصالحه وهو لا يؤمن إلا بهذه الحياة، كما أنها لا تطلب من الفرد أن يتجاوز رغباته ومصالحه إلى درجة نفيها والقضاء عليها، بل تطلب منه أن يخضعها للقيم الاخلاقية ذات المصدر المتعالي، وهو خضوع قد دلت عليه التجربة التأريخية لإنسان العالم الاسلامي، وقد يصل إلى حد تضحية الفرد بحياته.(١٤٥)

إن فكرة تجاوز الانسان لأنانيته لها مقوماتها في فلسفة الاخلاق الاسلامية بفضل علاقة الاخلاق بالميتافزيقيا، فعلاقة الانسان بالمثل الاعلى وما ينتج عنها من بعد أخروي هي التي تجعل الانسان في وضعية تطلع، وتجعله قادراً على تجاوز أنانيته ولا يخضع للأمر الواقع المتمثل في المنفعة، وفي الحتميات الاجتماعية والتأريخية القاهرة.

قيمة الإنسان في ارتباطه بالله

يتجلى من هذه الافكار السابقة أن النظرة إلى الانسان تتحدد في الفلسفة على العموم حسب علاقة الانسان بالله، وكما تحدد القيم الاخلاقية كذلك حسب علاقة الانسان بالله، فإذا كان الفرد في النظام الرأسمالي لا يخضع إلا إلى مصالحه، و إذا كان الفرد في النظام الاشتراكي الماركسي يُسعى به إلى الخضوع إلى متطلبات النظام الاشتراكي كنسق يكفي نفسه بنفسه، فإن الانسان عند الصدر، بفضل ارتباطه بالله، تحدد سلوكاته حسب بواعث تستمد مصدرها من خارج الانسان وخارج التأريخ؛ لذلك فالقيم الاخلاقية في الرؤية الاسلامية ذات إمكانيات لا حدود لها، وتنتج عنها رؤية نوعية إلى الانسان تختلف عن الرؤية الغربية كما تتجلى في النظامين الرأسمالي والاشتراكي الماركسي،وكما تتجلى كذلك في النزعة الانسانية.

إن قوة الانسان تكمن في نظر الرؤية الاسلامية في نسبيته. فهو لا يكفي نفسه بنفسه. هو منفتح على المطلق لذلك فالانسان فرداً ومجتمعاً وأمة في تحقق مستمر، ولا نهاية لعملية التحقق هذه؛ لأنه لا نهاية لتطلع الإنسان ولا نهاية لقوة تجاوزه للواقع، وأما على الصعيد السياسي والحضاري والروحي الذي ينتمي إليه الانسان فهناك كذلك تطلع لا ينفد، وحركة عبر التأريخ لا نهاية لها، هذا ما يتجلى من خلال كل كتابات الصدر.

إنّ تطلع الانسان إلى المطلق قد يحدث اضطراباً في علاقة الانسان بالعالم، وبكل ما هو نسبي. هذه الحالة التي تتميز بالاضطراب قد تؤدي أحياناً إلى التمرد على المطلق وإلى العدمية (Nihilsme) كما وقع في ذلك الكثير من تيارات الفلسفة الغربية، وقد تؤدي إلى روحانية انعزالية يكتفي فيها الانسان براحة النفس دون الاهتمام بتطلبات الواقع الاجتماعية والسياسية.

فلسفة الصدر تجاوزت كل هذه المواقف بفضل ارتباطها التعبدي والعقلي بالاسلام، فالتساؤل عن معنى الوجود يؤدي إلى الارتباط بالمطلق كمبدإ لعقلانية الوجود، ومبدإ لتغيير العالم في نفس الوقت، فليس هناك اضطراب بصورة نهائية كما هو الامر في بعض مذاهب الفلسفة الغربية، التي صاغت كل فلسفتها في إطار هذا الاضطراب كظاهرة ملازمة للانسان، الانسان يتجاوز الاضطراب الناتج عن علاقته باللانهائي، ويتجاوزه عن طريق عقله وعاطفته وخضوعه للدين، الذي يوجه علاقة الانسان بالمطلق، وما ينتج عن هذه العلاقة من جهد وجهاد لتغيير العالم.[١٤٦]

السياسة والاقتصاد ظواهر أخلاقية

لذلك يرى الصدر أن الثورات التحريرية ومعركة التنمية في العالم الاسلامي هي جهاد، أي هي ظاهرة ميتا ـ سياسية و ميتا ـ اقتصادية، " فنظرة إنسان العالم الاسلامي إلى السماء قبل الأرض يمكن أن تؤدي إلى موقف سلبي تجاه الأرض... إذا فُصلت الأرض عن السماء، وأما إذا أُلبست الأرض إطار السماء، وأُعطي

العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الانسان المسلم إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي ". (١٤٧)

لذلك تتميز فلسفة الوجود عند الصدر بطرحها للوجود والماهية في أفق حركة التأريخ، وجاءت فلسفة الأخلاق الصدرية كامتداد لفلسفته في الوجود، فالصدر لم يعالج مشكلة القيم خارج التأريخ وخارج الواقع، بل عالج المشكلة الاخلاقية في إطارين متكاملين: الإطار الكوني (كونية القيم الاخلاقية)، والإطار الواقعي (الواقع في جزئياته) لذلك ربط الصدر مشاكل الأمة واهتماماتها كالتحرر من الاستعمار والتنمية والنهضة الحضارية بالمشكلة الأخلاقية. (١٤٨)

ماهية الإنسان

إن ماهية الانسان في الرؤية الفلسفية الصدرية هي الوجود في العالم في أفق التطلع إلى المثل الأعلى، هذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين فلسفة الصدر والفلسفة الوجودية كما تتمثل عند هيدجر (Heidegger) الذي يرى أن ماهية الانسان في وجوده في العالم أو (Dasein)، فوجود الانسان في العالم يكفي نفسه بنفسه بالنسبة لسارتر (Sartre) وهيدجر فليس من الضروري إعطاء معنى لوجود الانسان باللجوء إلى وجود الماهية (ماهية الانسان).

وعلى العموم إن المذاهب الفلسفية، التي تقول بوجود طبيعة بشرية تنفي أن تهمل أثار الشروط الاجتماعية والتأريخية، وتنتهي هذه المذاهب إلى نزعة أخلاقية لا تقرأ أي حساب للواقع، وكرد فعل على هذه المذاهب ظهرت مذاهب فلسفية ابتداءً من هذا القرن، تنفي وجود طبيعة بشرية، وتؤكد على الشروط الاجتماعية والتأريخية في حياة الإنسان. هذه النظرة هي نتيجة حتمية ـ في المجال المنهجي ـ للنزعة الاجتماعية والنزعة التأريخية (أو التاريخانية)، يقول: ج. ب. سارتر (Sartre): " إذا كان من المستحيل وجود ماهية كونية تشكل الطبيعة

البشرية، فهناك مع ذلك كونية تتمثل في الشروط التي يعيش ضمنها الإنسان". (١٤٩)

ومعنى هذا أنه لا وجود لماهية حقيقة، فحقيقة الانسان تكمن في علاقته بالظروف الاجتماعية والتأريخية. عندما تنظر إلى فكرة سارتر هذه من خلال فلسفة الصدر يتجلى لنا أن الصدر لم يطرح مشكلة الطبيعة البشرية كحالة جامدة، أي لم يطرح الطبيعة البشرية من موقع نفي الشروط الاجتماعية والتأريخية، ومن جهة أُخرى لم يطرح الصدر الشروط الاجتماعية والتأريخية من موقع نفي وجود طبيعة بشرية فالصدر عالج هذه المشكلة من منظور شمولي جمع بين الثابت والمتغير، بين الطبيعة البشرية كطاقة وإمكانيات وبين المجتمع والتأريخ كمسرح لتحقق وتجسيد تلك الامكانيات، وقد صاغ الصدر هذه الرؤية بفضل مفهومي الخلافة، والتسخير، وكذلك بفضل مفهوم الفطرة. والمؤثرات الاجتماعية والتأريخية لا معنى لها إذا لم تكن معاشة من طرف الإنسان كذات واعية. فكونية الانسان أو فطريته ليست معطاة بل هي في تحقق مستمر، وهذا التحقق هو تحقق أخلاقي في الاساس. فالطبيعة البشرية من هذا المنظور هي تطلع مستمر إلى ما ينبغي أن يكون، فهي وجود من حيث هي طاقة وإمكانيات، وهي قيمة من حيث هي تطلع مستمر. هذا التطلع ينزع نحو أعلى قيمة وأعلى وأكمل وجود. أي نحو المثل الأعلى الحقيقي.

ومن هنا تدحض فلسفة الصدر الفلسفة الوجودية، التي ترى بأن القول بوجود الماهية يعني إعطاء الاسبقية لهذه الأخيرة على حساب الوجود والواقع الحي الذي يعيش فيه الإنسان، فالماهية عند الصدر تكمن في ارتباط الإنسان بالمطلق والتطلع إليه، فالماهية قيمة؛ لذلك فهي في تحقق مستمر، وليست موجودة منذ البداية وبصورة نهائية.

الحرية

ومن هنا فالحرية " تعبير عن عاطفة أصيلة في النفس البشرية تشع من كل

ثنايا التأريخ حتى تبدو قصة الانسان نفسه، وكأنها معركة تحرر وتحرير يخوضها على مر الزمن منذ أعماق التأريخ إلى يوم الناس هذا بالرغم من اختلاف أشكال المعركة وألوانها وأهدافها وأساليبها باختلاف القيم الفكرية التي ترتكز عليها". (١٥٠)

وينتقد الصدر مفهوم الحرية كما يتجلى في الفلسفة الغربية حيث وجدت البشرية نفسها " مدفوعة في عربة تسير باتجاه محدد لا تمتلك له تغييراً ولا تطويراً وإنما كل سلوتها وعزائها ـ وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدد ـ أن هناك من قال لها: إنّ هذه العربة عربة الحرية بالرغم من هذه الاغلال، وهذه القيود التي وضعت في يديها". (١٥١)

الصيرورة

فالصدر أسس الرؤية الاسلامية إلى الاخلاق على فلسفة للوجود تختلف عن فلسفة الوجود، كما تتجلى في الفلسفة الغربية من بارمنديس إلى سارتر، ففلسفة الوجود في الفكر الغربي تنفي الصيرورة، وإذا أكدت على الصيرورة على غرار المذهب الوجودي، كما يتجلى لدى سارتر فإنها لا تبرر الصيرورة عقلياً وفلسفياً، فتصبح الصيرورة حركة نحو المجهول، في حين ان فلسفة الوجود عند الصدر تقتضي الصيرورة بل تشكل الصيرورة جانباً أساسياً من جوانب فلسفة الوجود، فعلاقة الانسان بالله في فلسفة الصدر هي علاقة تقتضي الحركة في مجال الوجود الانساني، فالقول بوجود الله هو قول بوجود معنى للكون، وبالتالي اتخاذ موقف فعال تجاه الحياة. الايمان يؤدي إلى التعالي: تعالي الانسان تجاه الحتميات الطبيعية والنفسية والاجتماعية والتأريخية، وتعالي الله تجاه كل أفعال الانسان ومشاريعه. ففلسفة الوجود كما طرحها الصدر لا تعني اكتفاءً بفهم العالم وتفسيره بل تعني ـ في الأساس ـ إعطاء معنى للعالم وتغييره باسم هذا المعنى، وما يتضمنه من قيم روحية وأخلاقية، ففلسفة الوجود عند الصدر لا تدعي أنها تفسر الوجود على طريق أنساق فكرية على غرار المذاهب الفلسفية في الفكر

الغربي، فالصدر كان واعياً بأن موقف العقل في هذا المجال هو موقف العقل النسبي من المطلق، هذا الموقف النقدي يختلف عن نقدية فلسفة كانط (Kant)، فهذا الأخير قد انتهى عن طريق نقد العمل إلى الأخلاق، ولكنها أخلاق لا أساس لها لا في الأرض ولا في السماء كما قال النقاد؛ وذلك بسبب غياب العلاقة بين الاخلاق ومعنى الوجود، فبدلاً من أن تنبع الأخلاق من معنى الوجود أصبحت وسيلة لمعنى الوجود كمجرد مسلمة، أما بالنسبة للصدر فإن الموقف النقدي هو في حد ذاته موقف تعبدي وأخلاقي. عملية النقد هذه حالة تعبدية وأخلاقية تنتهي إلى تأسيس القيم الأخلاقية وإلزاميتها على معنى الكون النابع من وجود الله.[١٥٢]

فإذا كانت المذاهب الفلسفية قد جمدت الغيب والميتافزيقيا في مفاهيم الانساق الفلسفية، فإن الميتافزيقيا أصبحت عند الصدر قوة محركة للإنسان في علاقته بالطبيعة وبالمجتمع والتأريخ. إنّ سلوك الإنسان لما يتم ضمن أفق فصل الحياة الإنسانية عن الغيب يصبح مجرد نشاط تقني، أي مجرد وسيلة لإشباع غايات عاجلة فالفعل الانساني يصبح مبتوراً عن البعد المستقبلي وحبيساً داخل النفعية الراهنة، ولا يتجاوز هذا الاطار الضيق إلا عندما يصبح سلوكاً معبراً عن خلافة الانسان لله في الأرض: خلافة على مستوى الفرد والأُمة والانسانية كلها، فعندئذ يصبح الفعل الانساني مرتبطاً بمعنى الوجود. فالإيمان والعمل جانبان مترابطان فيالمنظور الاسلامي.[١٥٣]

استبدال (الله) بالعبث

يستمد الوجود معناه في الفكر الغربي (المذهب الوجودي خاصة) من القيم، والقيم ليست متعالية بل مصدرها هو الإنسان، فنفي وجود الله ينتج عنه استبدال الله بالإنسان؛ لذلك فمعنى الوجود ـ في أكثر مذاهب الفلسفة الغربية ـ ليس معنى قبلياً، فالإنسان هو الذي يعطي معنى للوجود، فلسفة الصدر تختلف جذرياً عن هذه الرؤية. فالقيم لا تستمد معناها من نفسها، بل تستمد معناها من معنى

الوجود الذي يستمد معناه من وجود الله، وهنا يكمن في نظر الصدر السبب الرئيسي لأزمة القيم في الحضارة الغربية: نفي وجود الله واستبداله بالانسان نتج عنه نفي معنى الوجود واستبداله بالعبث على اعتبار أن عملية الاستبدال هذه لا أساس لها، فهي مجرّد شطحات فكرية وعاطفية، وتمرد على الله سبحانه وتعالى، وعلى عقلانية التوحيد الصارمة، ومجرّد تأليه الانسان لهواه في نظر الصدر[١٥٤].

الأخلاقية والعقلانية

إنّ الرؤية الاخلاقية تنبع من رؤية عقلية صارمة إلى الوجود و إلى الانسان، فالأخلاقية والعقلانية جانبان متداخلان، وقد انتقد الصدر كلاً من الماركسية والرأسمالية من موقع عقلاني وأخلاقي في نفس الوقت. فالماركسية والرأسمالية تستمدان نظرياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من الفكر الغربي المنقطع عن الغيب. إن الانقطاع عن الغيب ينتج عنه غياب الهدف أي فكرة غاية وجود الانسان في هذه الحياة، فهذا ما أدى بدوره في ـ نظر الصدر ـ إلى غياب العقلانية عن الإطار المعرفي لكلّ من الماركسية والرأسمالية. فالصدر قد انتقد العقلانية التي تكفي نفسها بنفسها، وهكذا عكس العقلانية المرتبطة بالغيب، فارتباط العقلانية بالغيب كما يتجلى في كتابات الصدر، له جوانب معرفية (عقلانية نسبية ومنفتحة على الحركة والتطور) وجوانب أخلاقية (عقلانية متواضعة في أفق ارتباطها بمسير الانسان الاخروي، وهو مسير له انعكاساته الاخلاقية في حياة الانسان).

فالعقلانية تقتضي وجود غاية لحياة الانسان، فغياب الغاية ينتج عنه غياب المعنى أي غياب حياة إنسانية معقولة وهو (العبث) فوجود الغاية لهذه الحياة يعقلن الوجود الإنساني، ويعبئ الانسان في عمله على تغيير وضعيته كالتحرر من الاستعمار والقضاء على التخلف، أو إحداث تطورات معرفية وتكنولوجية وحضارية.

مـــادية النـظامين الرأسمالي والاشتراكي

وهكذا فنقطة الضعف في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي تكمن ـ في نظر الصدر ـ في رؤيتهما المادية إلى الكون والانسان، فهذان النظامان قد طرحا المشكلة الاجتماعية طرحاً ناقصاً بعزلها عن معنى الوجود وعن القيم الاخلاقية الكونية. غير أن هذه القيم لا تتمتع بقوة إلزامية بسبب انفصالها عن مصدر متعالي، فالاشتراكية تتميز بضغط الحزب الواحد، والرأسمالية تتميز بجدلية المنفعة والمصالح. فهناك تناقض، في نظر الصدر، بين الرؤية المادية إلى الكون وبين القول بوجود قيم أخلاقية ملزمة للإنسان، فكل نظام من هذين النظامين يطرح نفسه على أنه محرر للإنسانية. فالتناقض يكمن، في نظر الصدر، بين عملية التحرر كقيمة روحية وأخلاقية وبين النظرة المادية إلى الكون التي يتميز بها هذان النظامان. يقول الصدر: " ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر؛ لتنتهي إلى ألوان من العبودية والاغلال... فإنّ الحرية الرحيبة في الاسلام على العكس، فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى؛ لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة...

وخاض القرآن بعد معركة التحرر الداخلي للإنسانية، معركة التحرير في النطاق الاجتماعي، فكما حطم في المحتوى الداخلي للإنسان الأصنام، التي تسلبه حرية الانسانية، كذلك حطّم الأصنام الاجتماعية، وقضى على عبادة الانسان للإنسان "(١٥٥).

الزامية القيم

فالتناقض يزول، بالنسبة للصدر، لما تكون بصدد الرؤية الاسلامية، التي تربط بين القيم الاخلاقية ومعنى الوجود، فمعنى الوجود هو الذي يعطي للقيم حقيقتها وإلزاميتها، إنّ علاقة القيم الاخلاقية بمعنى الوجود ليست مجرّد علاقة منطقية في فلسفة الصدر، بل هي علاقة تتجسد في مسؤولية الانسان في الجانب العملي، فهناك تلازم بين معنى الوجود وإلزامية القيم، ووجوب عملية تغيير

وضعية الانسان. ففلسفة الاخلاق ـ خاصة في المذهب الماركسي و الوضعي والوجودي (الوجودية الملحدة) تشكل مجموعة من الأفكار تحتاج إلى تركيب. فعناصر هذه المذاهب موضوعة بجانب بعضها البعض دون محور يمنحها الصورة المنسقة. فهناك هوة بين القيم الاخلاقية كما تطرحها هذه المذاهب (الحرية ـ حقوق الانسان ـ العدالة...) وبين الرؤية المادية إلى الوجود. ويرى الصدر أن الرؤية التركيبية والمنسقة للفكر الاخلاقي نجدها في الاسلام. فالرؤية الاسلامية إلى الكون والانسان هي التي تربط بين كل عناصر النسق، أي هي التي تعطي للقيم الاخلاقية معناها وإلزاميتها.

فالقيم الاخلاقية في أكثر مذاهب الفلسفة الغربية ليست لها أسس تبرر إلزامية هذه القيم ومعياريتها، فهناك أزمة مصدر في مجال الاخلاق؛ لذلك أصبحت إلزامية القيم وحرمتها أمراً مشكوكاً فيه بسبب أزمة المصدر وبسبب أزمة الهدف كذلك، فما هو هدف القيم الاخلاقية في أفق أزمة المصدر؟

وهنا، وفي هذا السياق يطرح الصدر الرؤية الاخلاقية الاسلامية كرؤية تتجاوز كلّ هذه التناقضات؛ لأنها رؤية تقدم للقيم الاخلاقية المصدر والغاية ضمن رؤية تربط الوجود بالله؛ لذلك فعلاقة القيم بالواقع تمنح للإنسان إمكانيات لا حدود لها للقيام بعملية التغيير الاجتماعي والحضاري، فالقيم الاخلاقية هنا هي قيم ملزمة تقتضي وجوب الفعل، والأخلاقية الناتجة عن هذه العلاقة هي أخلاقية الجهد لا الانتظار السلبي أي أخلاقية الجهاد في أفق الانتظار.[١٥٦]

مشكلتان معاصرتان

لقد عالج الصدر مشكلتين من أكبر وأخطر مشاكل هذا العصر في مجال فلسفة الاخلاق: مشكلة المعنى (معنى الوجود)، ومشكلة الحرية (تحرير المستضعفين).

انتقد الصدر النزعة العلمية والنزعة الاقتصادية في أفق معالجته للمشكلتين

السابقتين، فالنزعة العلمية والاقتصادية قد انتهت بالحضارة الغربية إلى الخضوع إلى الأمر الواقع: الاقتصاد أصبح غاية لحركة التأريخ ومعنى لها، وقد نتج عن هذه النظرة استغلال الشعوب المستكبرة للشعوب المستضعفة واستعمارها باسم التقدم التكنولوجي والاقتصادي.

وتتجلى هنا قدرة الرؤية الاخلاقية الاسلامية على تجاوز هذه الأزمة، أزمة معنى الوجود وأزمة حرية الانسان، فالقيم الاخلاقية التي تتمحور حول التوحيد هي التي تعطي للتقدم الاقتصادي والعلمي معنى. لقد خضعت الحضارة الغربية لحتمية قاهرة تتمثل في واقعية لا إنسانية، والخضوع إلى ما هو كائن تقتضيه حركة التأريخ ويقتضيه التقدم الاقتصادي والتكنولوجي. في حين ان فلسفة الصدر الاخلاقية ترى بأن الخضوع يكون لله وحده. فالخضوع لله عبادة وتحرر. هذا الخضوع يعني في الأساس رفض أزمة الحضارة المعاصرة كأمر واقع، والعمل على تجاوزها عن طريق ربط الحضارة بالقيم الاخلاقية ذات المصدر المتعالي؛ ليصبح الاقتصاد وسيلة من وسائل تحرير الانسان من حتميات المادة.[(١٥٧)]

وهذا ما سوف يدفع ـ في نظر الصدر ـ بالبشرية إلى مرحلة تأريخية جديدة يتداخل فيها الجانب الروحي مع الجانب المادي، أي مرحلة تتحرر فيها البشرية من منطق المنفعة وهيمنة الاقتصاد على كلّ جوانب الحياة، وهو تحرر سيتم بفضل تأسيس الحياة الاجتماعية على القيم الأخلاقية، وعلى معنى الوجود، وهكذا فعلاقة الانسان بالله (المثل الأعلى الحقيقي) هي وحدها التي تحرر الانسانية من النتائج المأساوية للانحراف الاقتصادي والتكنولوجي، الذي ابتليت به الحضارة الغربية في نظر الصدر. هذه العلاقة بين الانسان والله تتأسس على رضا الله وهو " مقياس من النظرة الروحية العامة إلى الحياة والكون وليس مقياساً مرتجلاً. كما أنه يزيل كلّ تناقض من الصعيد العملي على عكس كثير من المقاييس التي يقدمها فلاسفة الأخلاق كاللذة أو المنفعة ونحوهما من مفاهيم غائمة أو غير

محددة، فإنّ الناس في المجتمع الواحد يتناقضون في لذاتهم ومنافعهم، كما تتناقض المجتمعات البشرية المختلفة في هذه المقاييس أيضاً... وإيمان الانسانية بهذه المقاييس الخلقية الناقصة هو الذي جر عليها كثيراً من ألوان البلاء، وألق بها في دوامة من الصراع والنزاع، وأما حين تأخذ الإنسانية بالمقياس العملي الذي ينادي به الاسلام فسوف يزول كلّ لون من ألوان الصراع، والتناقض لأن رضا الله تعالى لا يتناقض ولا يختلف " (١٥٨).

الحداثة

لقد ظهرت الحداثة ابتداءً من القرن السادس عشر نتيجة لتغيرات جذرية في الميادين العلمية والدينية والاخلاقية. لقد كانت هذه التحولات تمهيداً للتقدم في مرحلة لاحقة في الميادين التكنولوجية والسياسية. إنّ ميزة الحداثة تكمن في كونها ليست مرحلة انتقالية لعصر لاحق. فالفكر الغربي ينظر إلى الحداثة كغاية في ذاتها تكفي نفسها بنفسها. أي كمرحلة تُنهي التأريخ (نهاية التأريخ) بدلاً من أن تكون تمهيداً لشيء آخر. فمعنى الحداثة لا يوجد خارجها، فالحداثة هي الواقع وهي المعنى، أي هي الواقع وهي المثال في نفس الوقت.

ويرى الصدر أن الحداثة قد غيبت ونفت معنى الوجود، هذا عامل أساسي من عوامل أزمة الحضارة الغربية، فالصدر يرى بأن غياب القيم الروحية والأخلاقية في الحضارة الغربية جعل الإنسان في الغرب إنساناً قد " استرقّ و وَجَوَّع، وَسَدَّ منافذ العلم والحضارة عمن تسلط عليهم من الناس، وخلف عالَماً يئن من الجور والطغيان والعذاب عالَماً تمزقه البغضاء والحروب ".(١٥٩)

فالحضارة لما ترتبط بمعنى الوجود لا تنظر إلى الواقع إلا من خلال القيم. أي من خلال قيم تنقد الواقع باستمرار؛ لأنها تبين ما ينبغي أن يكون. أما في الحضارة الغربية فالعقلانية وحدها هي التي تحدد الوسائل والأهداف؛ لذلك اتسع مجال معرفة الانسان وقدرته، وتحكمه في الطبيعة على حساب علاقة الانسان بالمطلق، وما ينتج عن هذه العلاقة من تطلع إلى غايات قصوى وسامية.

ويرى الصدر، في هذا السياق، أن الحضارة تبدأ في الانحطاط لما تفقد علاقتها مع معنى الوجود، فتفقد نتيجة لذلك الأُسس الأخلاقية المعبئة للحياة الاجتماعية ولحركة التأريخ نحو مثل عليا، ويعتبر الصدر هذه الظاهرة سنة تأريخية تتمحور حول القيم الروحية والاخلاقية. فرسالية حضارة من الحضارات تكمن في معنى الوجود وما يتضمنه من أبعاد أخلاقية "... الانسان الأُوروبي جعل الحرية هدفاً، وهذا صحيح ولكنه صيّر من هذا الهدف مثلاً أعلى، بينما هذا الهدف ليس إلا إطاراً في الحقيقة. وهذا الاطار بحاجة إلى محتوى وإلى مضمون، وإذا جرّد هذا الاطار عن محتواه سوف يؤدي إلى الويل والدمار، إلى الويل الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم، التي صنعت للبشرية كل وسائل الدمار؛ لأنّ الأطار بقي بلا محتوى، بقي بلا مضمون". (١٦٠)

أزمة الحضارة الغربية

انطلاقاً من هذه الأفكار يرى الصدر أن الحضارة الغربية المعاصرة رغم تقدمها العلمي والتكنولوجي قد فقدت معنى الحياة لذلك فهي في أزمة، وعلى العكس من ذلك فإن الأمة الاسلامية التي يتمحور وجودها حول معنى الكون والإنسان مؤهلة للقيام بدورها الرسالي، الذي يستمد حقيقته وقوته من القيم الروحية والأخلاقية.

العلاج

لقد أشار الصدر إلى هذه الفكرة في كلّ كتاباته تقريباً، وعالج هذه المشكلة في مقدمة اقتصادنا عندما رأى بأن عملية التغيير لن تتم في العالم الاسلامي بمجرد أن تسن الدولة القوانين؛ لأنّ هذه الأخيرة لن تكون ذات فعالية إلا بارتباطها بمعنى الوجود الذي يعقلن عملية التغيير، ويطبع القيم الاخلاقية المعبئة لعملية التغيير في ذهنية إنسان العالم الاسلامي بطابع إلزامي. (١٦١)، كما أنّ معنى الوجود يرسم لعملية التغيير الغاية التي يجب أن تسعى إليها. وهي غاية تستمد بدورها معناها من معنى الوجود، ويشير الصدر إلى أنّ الرسالة الإسلامية لم تبدأ عملية التغيير بالبنيات الاقتصادية والاجتماعية، فالاسلام لم يحدث في

البداية تغييراً في وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج [١٦٢]، بل أحدث تغييراً في المحتوى الداخلي للإنسان بإعطائه معنى للحياة، ومعنى للوجود الانساني على الصعيد الذاتي والاجتماعي.[١٦٣]، فعملية تغيير العالم، أي تحويل الطبيعة وتحويل المجتمع لا تتم إلا عندما يُعبئُ الانسان باسم مثل أعلى وباسم قيم أخلاقية.

فالتهيئة تتم باسم مشروع حضاري يخضع لقيم مثالية " إذن المثل الأعلى هو نقطة البدء في بناء المحتوى الداخلي للجماعة البشرية. وهذا المثل الأعلى يرتبط في الحقيقة بوجهة نظر عامة إلى الحياة، والكون يتحدد من قبل كل جماعة بشرية على أساس وجهة نظرها العامة نحو الحياة والكون، على ضوء ذلك تحدد مثلها الأعلى.

ومن خلال الطاقة الروحية التي تتناسب مع ذلك المثل الأعلى ومع وجهة نظرها إلى الحياة والكون تحقق إرادتها للسير نحو هذا المثل، وفي طريق هذا المثل. "[١٦٤]

إن حلّ مشكلة الإنسان في الفلسفة الغربية يخضع في نظر الصدر للصدفة، فنفي إطلاقية القيم الاخلاقية يجعل كل شيء ممكناً. كما أن جعل التأريخ مصدراً لمعنى الوجود والانسان قد ينتهي بالانسان إلى نتائج غير متوقعة، فحركة التأريخ لا تكفي نفسها بنفسها حتى تكون مرجعاً لحياة الانسان الاخلاقية والاجتماعية والحضارية. والفلسفة الماركسية لا تقدم الحلّ لمشكلة الإنسان وللمشكلة الاجتماعية في نظر الصدر، فتغيير الملكية من ملكية خاصة إلى ملكية جماعية بدلاً من أن يحرر الانسان زاد من استغلاله واستلابه. فالانسان في النظام الاشتراكي قد فقد ذاته وذاب في كلٍّ أكبر منه هو المجتمع المتمثل في الحزب الواحد وفي الدولة ومؤسساتها. فالبروليتاريا لا تغير التأريخ كما يرى الصدر؛ لأن هذا المفهوم غير مرتبط بقيم أخلاقية ذات مصدر متعالي "... المادية التأريخية

اعتقدت بأن الآلة هي التي تصنع الاستغلال، هي التي تصنع النظام المتناسب لها، ولكننا نحن لا نرى أن دور الآلة هو دور الصانع، وإنما دور الآلة هو دور الإمكانية، دور توفير الفرصة والقابلية، وأما الصانع الذي يتصرف إيجاباً وسلباً، أمانة، و خيانة، صموداً وانهياراً، إنما هو الانسان وفقاً لمحتواه الداخلي، لمثله الأعلى لمدى التحامه مع هذا المثل الأعلى "(١٦٥)

المستضعفون

وهنا يطرح الصدر مفهوم الاستضعاف كفئة اجتماعية تغير التأريخ وتغير مصير البشرية كلّها. يقول الصدر مفسراً للآية الكريمة ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجعَلَهُم أَئِمَّةً وَنَجعَلَهُمُ الوارِثِينَ﴾* . لاحظوا كيف يسير العملان الثوريان جنباً إلى جنب. يجعل المستضعفين أئمة ويجعلهم الوارثين. وهذا يعني أن حلول المستضعفين محل المستغلين والمستثمرين وتسلمهم للمقاليد من أيديهم يواكب جعلهم أئمة أي تطهيرهم من الداخل والارتفاع بهم إلى مستوى القدوة والنموذج الإنساني الرفيع. ولهذا لن تكون عملية الاستبدال الثوري على يد الأنبياء كما استبدل الاقطاعي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاريا. أي مجرد تغيير لمواقع الاستغلال. وإنما هي تصفية نهائية للاستغلال ولكل ألوان الظلم البشري. "(١٦٦)

فإذا كانت البروليتاريا تستمد مرجعيتها من التأريخ فإن المستضعفين يستمدون مرجعيتهم من القيم الأخلاقية، التي تتجاوز التأريخ فهي من حيث المصدر تتجاوز التأريخ لتغيره لا لتصبح مجرد انعكاس سلبي لحركة التأريخ على الطريقة الهيجلية "كل واقعي معقول، وكل معقول واقعي " فالماركسية تسير في أفق الفلسفة الهيجلية، فهي تُفسر التغيرات الاجتماعية، وتُفسر القيم الأخلاقية بإرجاعها إلى حركة التأريخ كمصدر يكفي نفسه بنفسه.

فالصدر يرى بأن البحث عن معنى للتأريخ يعبر في حد ذاته عن موقف معرفي

(*)القصص : ٥.

ووجودي وأخلاقي في نفس الوقت، لكن ومن جهة أُخرى أنّ ربط التأريخ بالقيم الأخلاقية يُبْعد الرؤية التأريخية عن « النهايات » الموهومة. حيث إنّ القيم الأخلاقية تفتح حركة التأريخ على آفاق واسعة، بل على آفاق لا نهاية لها إذا كانت هذه القيم ذات مصدر متعالي.[(١٦٧)]

❑ ❑ ❑

الالزام الخلقي بين
الفلسفة الغربية و فلسفة الصدر

لا تُطرح الاخلاق على المستوى الطبيعي (الواقع كمعطى) بل تُطرح على مستوى آخر هو مستوى القيم.

إنّ الطابع المميز للقيم يكمن في تعاليها بالنسبة للحوادث، والتعالي يتضمن حتماً التجاوز؛ تجاوز الأمر الواقع سواء كان متمثلاً في بنيات المجتمع ومؤسساته، أو في الرغبات والميول العفوية.(١٦٨)

لا شك أن الواقع ضروري للأخلاقية، فالواقع يهيئ الأرضية لانطلاق عملية التقييم. لا يمكن طرح المشكلة الأخلاقية إلا بالنسبة لجانب من جوانب الواقع بغية تحويله وإصلاحه، لذلك فالتحليل الموضوعي للحياة الاجتماعية يفتح آفاقاً جديدة في المجال الاخلاقي. لكن يبقى دائماً أن هناك اختلافاً بين ميدان الواقع وميدان القيم. فالقيم الاخلاقية تتعالى على ميدان الحوادث كتعالي ما هو مثالي على ما هو واقعي، فدمج القيم في الواقع يعني في نظر الصدر نفيها وعدم الاعتراف بها كقيم، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى إذا كان التأريخ هو الذي يصنع الانسان فإن الانسان بدوره هو الذي يصنع التأريخ، فالمؤثرات التأريخية والاجتماعية لا تؤثر بصورة آلية في الأفراد، فالانسان ليس مجرّد انعكاس للتاريخ وللمجتمع، فهو الذي ينشئ هذه المؤثرات ويساهم في تشكلها. فعملية التغيير لا تتم خارج الانسان كذات واعية. فالشرط الأولي والضروري للتغيير يكمن في استيعاب الانسان متطلبات التغيير كمتطلبات ملزمة تتخذ معنى الواجب الديني والاخلاقي أو هما معاً، كما يتجلى في فلسفة الاخلاق الاسلامية.(١٦٩)

فلا يكفي في نظر الصدر أن تسن الدولة القوانين؛ لكي تتحقق الحركة في

المجتمع، بل من الضروري أن يستوعب الافراد هذه القوانين عن اقتناع داخلي يُحوّل هذا الاستيعاب إلى موقف أخلاقي تجاه متطلبات القوانين. (١٧٠)

قصور الوعي القومي والوعي الطبقي

انطلاقاً من هذه الخلفية انتقد الصدر الوعي الطبق والوعي القومي، كما حاولت الدول في العالم الإسلامي تطبيقها وربطها بمعركة التنمية. (١٧١)، إنّ عملية التغيير لن تتحقق إلا عن طريق مفاهيم وقيم معبئة، والتعبئة بدورها تستمد وجودها من الدين، فهنا يتجلى دور الضمير الخلقي وأهميته في عملية التغيير. فالقيمة الاخلاقية هي المعبئة في نظر الصدر وليس الاقتصاد في حد ذاته أو السياسة في حدّ ذاتها؛ لذلك فالوعي التأريخي ـ في فلسفة الصدر ـ هو وعي أخلاقي في الأساس بل هو وعي تعبدي. يقول الصدر محللاً علاقة الانسان بالمثل الأعلى الحقيقي " حينما تتقدم الانسانية في هذا المسار واعية المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً، يكون عبادة بحسب لغة الفقه، لوناً من العبادة يكون لهم امتداداً على الخط الطويل، وانسجاماً مع الوضع العريض للكون. "(١٧٢)

فالوعي التأريخي هو وعي أخلاقي ذو أبعاد سياسية وحضارية. فالوعي التأريخي يتضمن حتماً ـ من هذا المنظور ـ رفض الواقع كنظام قائم، فإذا لم يكن هناك رفض فلا يمكن أن يكون هناك تغيير أو ثورة أو جهاد بصورة عامة. لكن الرفض لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بفضل القيم الأخلاقية فالانسان يرفض الأمر الواقع باسم قيم أخلاقية. أي يرفض ما هو كائن باسم ما ينبغي أن يكون. وهذا ما يشكل البعد النقدي الثوري للأخلاق في فلسفة الصدر. (١٧٣)

ويمكن الاشاره في هذا السياق إلى أن الرؤية الإسلامية في المجال الأخلاقي ليست هي وحدها التي تجعل القيم تابعة للتعالي. فالقوانين والتشريعات الغربية تعتبر، كما يتجلى من الفكر الغربي، أن المبادئ تتجاوز إرادة الفرد وعقله،

فالمبادئ والقيم تقتضي قوة إلزامية تستمدها من مصدر أعلى يتمثل في أغلبية برلمانية أو في ضمير جمعي أو الله في الرؤية الإسلامية، كما أشار إلى ذلك الباحث في الفكر الإسلامي فرانسوى بورجات (F. Burgat) (١٧٤).

فلسفة الجهاد

وقد طرح الصدر مفهوم الجهاد في هذا الاطار: إطار العلاقة بين الفعل الأخلاقي والالزام. يرى الصدر أن الجهاد مبرر عقائدي وفلسفي وأخلاقي لعملية التغيير، فمفهوم الجهاد يملك الأساس الذي يستمد منه الفعل قوته الالزامية (النظرة إلى الكون ومعنى الوجود المرتبط بعلاقة الانسان بالمثل الأعلى) لأن الجهاد ليس من تصور الفكر البشري، بل هو واجب شرعي وقيمة ذات مصدر متعالي، أي قيمة ملزمة. (١٧٥)

الإنسان هو الأساس

إلزامية القيم تختلف جذرياً في نظر الصدر عن الضغط والاكراه، فالذات الانسانية هي أساس لكل تغيير اجتماعي وحضاري في فلسفة الصدر. إنّ أهمية دور الذات في العملية التغييرية (التحرر من الاستعمار، معركة التنمية، التحرر من السلطة الاستبدادية) مرتبط بصورة مباشرة بالقيم الاخلاقية. يرى الصدر أنّ الانسان كذات وكمجتمع هو الذي يقوم بالدور الفعال في كل التحولات الاجتماعية والحضارية، مع العلم بأن الصدر يؤكد على دور المجتمع في عملية التغيير انطلاقاً من فكرة أساسية: المجتمع ليس حقيقة قائمة بذاتها كما هو الأمر عند علماء الاجتماع بل هو بعد من أبعاد الإنسان كذات واعية. فالصدر انتقد علم الاجتماع الغربي والفلسفة الغربية على العموم انطلاقاً من هذه الفكرة. يقول الصدر: "... هكذا تصور هيجل مثلاً وجملة من الفلاسفة الأوروبيين، تصوروا عمل المجتمع بهذا النحو، أرادوا أن يميزوا بين عمل المجتمع وعمل الفرد... كلّ فرد يشكل خلية في هذا العملاق الواحد (أي المجتمع)... وكل فرد إنما هو تعبير عن نافذة من النوافذ التي يعبر عنها ذلك العملاق الهيجلي... إلا أن هذا التصور

ليس صحيحاً ... ليس عندنا إلا الأفراد ... ليس عندنا ذلك العملاق المستتر من ورائهم... إنّ المجتمع يشكل أرضية له (أي لعمل الفرد) يشكل علة مادية له. يدخل حينئذ في سجل كتاب الأُمة الجاثية بين يدي ربّها. هذا هو ميزان الفرق بين العملين. "(١٧٦)

فالوجود الاجتماعي يكون تعبيراً عن الوجود الفردي عندما يستبطن الفرد متطلبات التغيير كقيم أخلاقية ملزمة. وهكذا فالفرد كذات هو أساس التغيير لا المجتمع أو الضمير الجمعي أو الطبقه الاجتماعية أو البنية الاقتصادية وما تتضمنه من قوى الانتاج ووسائل الانتاج. يقول الصدر " وقد ذهبت الماركسية خطأً إلى ربط أشكال التوزيع بأشكال الانتاج، واعتبرت علاقات التوزيع بناءً علوياً حتمياً لعلاقات الانتاج. فكلّ علاقة انتاج ينشأ منها بالضرورة علاقة توزيع معينة... وعلى العكس من ذلك الاسلام فإنه لا يجد مصلحة الانتاج هي المبرر لعلاقات التوزيع وإنما يقيم هذه العلاقات على أساس قيم ثابتة؛ وهي القيم الانسانية والربانية التي تعبر عنها خلافة الانسان في الأرض، وتؤكد الحق والعدل والمساواة والكرامة الانسانية. "(١٧٧)

مصدر الالزام للقيم الاخلاقية

فحركة التأريخ تنطلق من القيم الأخلاقية المتجذرة في ذات الفرد والمجسدة لمعنى الوجود. فالقيم الاخلاقية تأخذ معناها وإلزاميتها من ربط الأرض بالسماء وعالم الشهادة بعالم الغيب. (١٧٨)، فالانسان لا يلتزم في نظر الصدر بالقيم الاخلاقية دون أن يعرف وضعيته في الكون. والقيم الاخلاقية بدورها تستمد حقيتها من معنى الوجود، وهكذا ما جعل القيم الاخلاقية تتميز عن اللحظة التأريخية (باستثناء المراحل التأريخية التي يوجد فيها معصوم؛ الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام) فالقيم الأخلاقية تتجاوز التأريخ نظراً لمصدرها المتعالي؛ لذلك فهي توجه حركة التأريخ. وهنا تكمن قوة فلسفة الصدر في معالجة المشكلة الاجتماعية وفي معالجة أزمه الحضارة الغربية المعاصرة.

فالمذاهب الفلسفية التي جعلت القيم الأخلاقية مجرد انعكاس لحركة التأريخ اصطدمت بالعجز في تحديد الاطار المعرفي لتنظير حل أزمة الحضارة. فإذا كانت القيم الأخلاقية والمذاهب الفلسفية مجرد انعكاس لحركة التأريخ، فكيف يمكن حل أزمة الحضارة؟ فالحل نفسه هو انعكاس لمرحلة تأريخية معينة. وهو بالتالي انعكاس للأزمة. [١٧٩]. فالحل الصحيح يجب أن ينبع من حيث مصدره خارج الأزمة؛ لكي يتمتع بالقوة النقدية وبالنظرة المستقبلية التي تسمح له بوضع أزمة الحضارة في موقعها من حركة التاريخ. وقد حلل الصدر هذه الفكرة في كل أبعادها في بحثه حول الامام المهدي عليه السلام وفي تحليله لمفهومي العصمة والغيبة، وعلاقتها بحل المشكلة الاجتماعية ومشكلة أزمة الحضارة المعاصرة. [١٨٠]

ضرورة مطلقية القيم الاخلاقية

إنّ القيم الأخلاقية تفقد قوتها الالزامية إذا كانت نسبية، فالنسبية تُزيل عن القيم قدسيتها وقوتها الإلزامية. لقد انتهت الفلسفة الغربية إلى تفتيت القيم وتشتتها عن طريق النزعة التأريخية والنزعة الاجتماعية اللتين تجعلان المجتمع أو التأريخ المصدر الوحيد للقيم. ونفس الأمر بالنسبة لمذهب المنفعة الذي جعل المنفعة أساساً لعملية التقييم. فما ينفع هذا الفرد قد لا ينفع فرداً آخر. وهكذا تشتتت الأخلاقية في النسبية فأصبحت القيم عبثاً وانعكاساً للأمر الواقع ولأزمة الحضارة.

إنّ القيم تمثل ـ في نظر الصدر ـ ظاهرة كونية [١٨١] لا يمكن نفيها. فنفي القيم لا يتم إلا باسم قيم أخرى. لقد أراد نيتشه (Nietgache) مثلاً أن يحطم قائمة القيم القديمة ولكنه وضع قائمة بديلة، فالقيم تستمد حقيقتها من كونيتها هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإنّ الانسان ينزع إلى اعتبار القيم قيماً كونية، فالانسان لا يلتزم بقيم يؤمن بأنها ستتغير، أو أنها قيم بالنسبة لهذا الفرد دون الآخر،

فكونية الانسان من حيث هو خليفة الله في الأرض تلازمها كونية القيم. [١٨٢]

وهكذا فالالزام لا يكون إلزاماً، أي قيمة أخلاقية مالم يكن عاماً وشاملاً أي كونياً يشمل كل الأفراد والمجتمعات في كل زمان ومكان.

إنّ الكونية عنصر أساسي وجوهري في الدين الاسلامي. فالدين الاسلامي دين كوني هو الرسالة الخاتمة ﴿ قُل ياأَيُّهَا النَّاسُ إنّي رَسُولُ اللهِ إليكُم جَمِيعاً ﴾*، فكونية الاسلام تلزم عنها كونية الاحكام الشرعية، وكونية الواجبات الاخلاقية أي كونية القيم وإلزاميتها بالنسبة لجميع الناس في كلّ زمان ومكان. [١٨٣]

مع العلم بأنّ الالزام الخلقي يختلف عن ضرورة القانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي ظاهرة وحكمه حكم واقع أو وجود، في حين أن الالزام الخلقي ليس ضرورة وجودية، بل هو ضرورة مثالية على حد تعبير محمد عبد الله دراز. [١٨٤]، أي الحكم الاخلاقي ليس حكم واقع ووجود، بل هو حكم قيمة ميدانه ما ينبغي أن يكون. فالقيمة الاخلاقية، من هذا المنظور، تفرض نفسها على الضمير.

القوانين الطبيعية والسنن التأريخية

أما الصدر فقد ميز هو الآخر بين القيم الاخلاقية والظواهر الطبيعية، كما أنه ميز في هذا السياق بين القوانين الطبيعية والسنن التأريخية على اعتبار أن إرادة الانسان (وما يلزم عنها من قيم روحية وأخلاقية) تتدخل في حركة التاريخ. لكنه من جهة أُخرى ربط الشريعة والقيم الروحية والاخلاقية بالشروط النفسية والاجتماعية والتاريخية لا من حيث المصدر؛ لأن الشريعة ذات مصدر إلهي بل من حيث التأثير. "إذن عملية التغيير التي مارسها القرآن ومارسها النبي صلى الله عليه وآله لها جانبان من حيث صلتها بالشريعة وبالوحي. هي ربانية وهي فوق التاريخ، ولكن من حيث كونها عملاً قائماً على الساحه التاريخية، من

(*)الاعراف: ١٥٨

حيث كونها جهداً بشرياً يقاوم جهوداً بشرية أُخرى من هذه الناحية يعتبر هذا عملاً تاريخياً تحكمه سنن التأريخ، وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى؛ لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسماة بالساحة التاريخية؛ ولهذا نرى أنّ القرآن الكريم حينما يتحدث عن الزاوية الثانية عن الجانب الثاني من عملية التغيير يتحدث عن أناس يتحدث عن بشر، لا يتحدث عن رسالة السماء، بل يتحدث عنهم بوصفهم بشراً من البشر، تتحكم فيهم القوانين التي تتحكم في الآخرين. "(١٨٥)

محدودية كانط
وشمولية الصدر

أبعد كانط (Kant) القيم الاخلاقية عن ميول الفرد وعواطفه. أي أبعد الاخلاق عن النزعة التجريبية التي تربط الفعل بنتائجه. وأبعد كانط الاخلاق عن الروحانية كذلك، وركز الاخلاقية على العقلانية وحدها. الصدر تجاوز هذه الرؤية الجزئية إلى المشكلة الاخلاقية. عندما ربط الأخلاق بالعقلانية وبالروحانية و بالواقع في نفس الوقت. فالاخلاق الكانطية أخلاق صورية؛ لأنّها جعلت صورية القانون أساساً للفعل الخلقي، فصورية القانون هي أساس للخير، في حين يرى الصدر بأن الرؤية الاسلامية إلى الاخلاق لا تعتبر بأنّ كونية القانون وإلزاميته هي التي تعطي للقيمة طابعها الأخلاقي، بل خيرية القيمة هي التي تجعلها قابلة للتعميم، أي تجعلها قيمة كونية. ليست القيم ـ في فلسفة الصدر ـ واجبات صورية يجب تحقيقها بصورة قطعية دون النظر إلى الواقع بكل ثقله ومفرداته. فالقيم متعالية على الواقع من حيث المصدر ومن حيث الغاية والهدف، ومن هنا إلزاميتها، ولكنها مرتبطة بالواقع من حيث الممارسة أي مرتبطة بالواقع على صعيد تجسداتها في هذا الواقع. (١٨٦)

وهكذا فالمشكلة الفلسفية المطروحة تتمثل في كيفية تبرير تعالي القيم الأخلاقية وإلزاميتها. فكانط يرى بأن القانون الاخلاقي أو الواجب هو قانون العقل نفسه. فكانط يرى بأن العلاقة بين العقل وبين كل البواعث المحسوسة

والذاتية، التي تخضع لها الإرادة هي علاقة غير متجانسة بصورة جذرية. لذلك يتخذ قانون العقل تجاه الإرادة صورة الأمر القطعي، فقطعية الأمر (أي إلزاميته المطلقة) تكمن في كون الواجب يستمد صفة الوجوب والقطعية من الضرورة العقلية وحدها دون ارتباط بأي شرط أو غاية خارجة عن ذاته كواجب. فهذا الطابع يكفي في نظر كانط لتبرير أخلاقية الواجب وإلزاميته.(١٨٧)

أزمة علماء الاجتماع

أما علماء الاجتماع فإنهم يبررون إلزامية الواجب، أو القيم الأخلاقية بصورة عامة، بتعالي المجتمع على الأفراد. فالمجتمع هو مصدر القيم ومصدر قطعية الواجب الأخلاقي.

غير أن مشكلة التفسير الاجتماعي للأخلاقية وللطابع القطعي للقيم تبقى مطروحة لا يمكن جعل المجتمع مصدراً للقيم الاخلاقية ولإلزاميتها إلا إذا اعتبر المجتمع كمجتمع مثالي. بل يمكن القول: إنّ علماء الاجتماع قد ألّهوا المجتمعَ عندما جعلوه مصدراً للقيم الاخلاقية. فعلماء الاجتماع قد نظروا إلى المجتمع كقيمة وكمثل أعلى ـ كمثل أعلى مزيف في نظر الصدر ـ أكثر مما نظروا إليه كواقع. وفي كلتا الحالتين يقف أمام التفسير الاجتماعي للأخلاقية حاجز لا يمكن تجاوزه. في الحالة الاولى المجتمع ليس مجتمعاً مثالياً حتى يصبح مصدراً للإلزام. أما في الحالة الثانية ـ حالة اعتبار المجتمع كما هو في الواقع ـ فيدان ما هو كائن لا يمكن أن يكون مصدراً لميدان ما يجب أن يكون.(١٨٨)

الحل عند الصدر

لايمكن التكلم ـ في نظر الصدر ـ عن الالزام إلا بربطه بمصدره. فهناك ترابط وتلازم بين مصدر الاخلاقية والإلزام. ويمكن القول: إنّ الصدر حلّ مشكلة من أعقد المشاكل في المجال الفلسفي والاخلاقي. إنها مشكلة علاقة الانسان بالقيم الاخلاقية، وإلزامية هذه القيم ومصدرها. فالقيم الاخلاقية تعبر، في مستوى حياة الانسان، عن صفات الله وأخلاقه. فعلاقة الانسان بالله تحل مشكلة القيم

الاخلاقية. لكن من جهة أُخرى إن الانسان يكتشف علاقته مع الله باستمرار انطلاقاً مع القيم الاخلاقية. أي انطلاقاً مع محاولته التعبدية للتخلق بصفات الله.[(١٨٩)]

إنّ الكشف عن وجود مصدر للقيم يعني ـ من الناحية الفلسفية ـ الكشف عن طبيعة سلطة القيم ودرجة قوة هذه السلطة وما ينتج عنها من إلزام. كما انّ حلّ مشكلة مصدر القيم الاخلاقية هو حل لإشكالية العلاقة بين الإنسان والقيم وهو ـ في نفس الوقت ـ حلّ لمشكلة التغيير الاجتماعي والحضاري.[(١٩٠)]

إنّ أخلاقية الانسان تبرز ـ في نظر الصدر ـ في اللحظة التي يقف فيها الانسان أمام متطلبات علاقته بالمطلق، ويكتشف نفسه كإنسان نتيجة لتجرده من طابعه الآني والفردي الضيق. ومن هنا يرى الصدر أن علاقة الانسان بالشريعة وبقيمها المطلقة هي التي تجعل الانسان يتحول من فرد إلى إنسان كوني. أي يصل إلى مستوى خلافته لله في الأرض.[(١٩١)]، إن الفلسفة الغربية التي تسير في خط فلسفة ديكارت (Deacartea) تصطدم "بالكوجيتو " (Le cogito) كذاتية تعزل الانسان عن المجتمع. فالانسان كما يتجلى في "بالكوجيتو ": (أنا أفكر إذن أنا موجود) لا يمكن أن يخرج من ذاته؛ لينفتح على الآخرين باسم التضامن كقيمة أخلاقية. فالانتقال من الانطواء على الذات إلى الانفتاح على الآخرين عملية صعبة ـ أو على الاقل عملية تثير تناقضاً على الصعيد المنطقي والفلسفي ـ إذا تمت من خلال الذاتية المعبرة عن الكوجيتو.

اختلاف فلسفة الصدر مع الفلسفة الغربية

إنّ رؤية الصدر إلى العلاقة بين معنى الوجود وتغيير العالم من جهة، ونظرته إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع من جهة أُخرى، جعلت فلسفته تختلف عن الفلسفة الغربية. فكلّ سلوك يتضمن ـ في نظر الصدر ـ ذاتية الانسان و وعيه، كما يتضمن وجوداً اجتماعياً. فالفلسفة الغربية تتميز بالطرح الناقص للمشكلة

الاجتماعية، والاخلاقية، وذلك من خلال نظرتها الأحادية، التي تركز على الفرد لتهمل المجتمع (المذهب الفردي والنزعة الفردية) أو تركز على المجتمع لتهمل الفرد (النزعة الاجتماعية). والطرح الناقص هذا يستمد وجوده ـ في نظر الصدر ـ من معالجة هذه المشكلة انطلاقاً من رؤية وضعية أو مادية تعزل الانسان عن الغيب. أي انطلاقاً من رؤية تنفي الجانب الروحي في الإنسان. فالصدر يرى بأن الفرد يتحول بفضل الروحانية الى ذات واعية بمسؤوليتها. أي يتحول إلى شخص وينتقل من دائرة الأنا الضيقة إلى الانفتاح على الآخرين؛ على المجتمع وعلى الأُمة وعلى الانسانية جمعاء. إن وعي الفرد بوجود الآخرين والتزامه بوجودهم ينشأ من معنى الوجود الذي ينشأ بدوره من علاقة الانسان بالله؛ لذلك يختلف الفرد كشخص أو ذات عن الفرد في كل النظامين الرأسمالي والأشتراكي في نظر الصدر. فالفرد في النظام الرأسمالي لا يخرج من دائرة الرؤية النفعية؛ لذلك يسعى الافراد في هذا النظام إلى تحقيق رفاهيتهم، فالمنفعة وما ينتج عنها من رغبة في الاشباع المادي هي القيمة العليا [١٩٢]، أما في النظام الاشتراكي الماركسي فالفرد مسحوق باستمرار من طرف أجهزة الدولة. فحركة التأريخ تقتضي في نظر ماركس (Marx)، أن يكون الفرد مجموع العلاقات الاجتماعية؛ لتتمكن البشرية من إزالة الانانية وحب التملك، وتحقق وصولها إلى الشيوعية كمثل أعلى تنتهي إليه حتماً حركة التأريخ في نظر الماركسية [١٩٣].

أما الفرد في الرؤية الإسلامية كما تتجلى في كتابات الصدر، فهو يتجاوز ـ في حقيقته ـ المجتمع. المجتمع تعبير عن حقيقة الفرد. هو بُعد من أبعاد الحقيقة الانسانية المتمثلة في خلافة الانسان لله في الأرض. [١٩٤]، والهدف الذي يتطلع إليه الانسان يفوق كلّ الاهداف (المثل العليا التكرارية). فكل الأهداف ليست إلا مجرد وسائل أو أهداف مزيفة أمام الهدف المطلق: المثل الأعلى الحقيقي؛ لذلك فالرؤية الاخلاقية الاسلامية هي رؤية جهادية. فالفرد لا يسعى إلى مجرد إشباع الرغبات بل هو ـ بحكم علاقته بالمثل الأعلى ـ في موقف جهادي مستمر. وهذا

الموقف الجهادي هو الذي يحرك التأريخ وينشئ الحضارة. فالفرد هنا هو ذات واعية، وليس مجرد سعي نحو الرفاهية كالفرد في النظام الرأسمالي. وليس مجرد عنصر ذائب في كتلة (المجتمع) كما هو الأمر في النظام الاشتراكي الماركسي، بل الفرد ذات واعية ومسؤولية في تطلع تعبدي مستمر نحو المثل الأعلى، وما ينتج عن هذا التطلع من انفتاح على المجتمع وعلى الانسانية. (١٩٥)

عالم الذات

فعالم الذات لا يعني من هذا المنظور نفي عالم المجتمع، واللجوء إلى روحانية مريحة وغير ملتزمة. فليس هناك هروب من الواقع نحو مستقبل خيالي، أو أهداف مجردة ومثالية لتعويض قساوة الحاضر ومآسيه (كالاستبداد السياسي والتخلف والظلم الاجتماعي والتبعية للغرب...) بل عالم الذات، كما يتجلى في فلسفة الصدر متجذر في عالم المجتمع بكل أبعاده:

فالمجتمع بعد جوهري من أبعاد الذات. فالانسان لا يعبر عن مثاليته أي خلافته لله في الأرض في نظر الصدر إلا في المجتمع عن طريق تجسيد القيم الاخلاقية الملازمة للخلافة. فنحن هنا في مجال الأخلاق وفي مجال العبادة. وهذا التداخل هو الذي يميز الرؤية الاخلاقية في الاسلام.(١٩٦)، لا شك أن القيم الاخلاقية هي قيم ملزمة في نشر المذاهب الفلسفية. لكن درجة الالزام ـ وما ينجم عنها من إلتزام ـ تكون حسب مصدر القيم. أي حسب مصدر الالزام.

فالصدر ركز في تنظيره لفلسفة إعادة بناء الأمة الاسلامية على نظرة خاصة إلى الفرد في علاقته مع المجتمع، كما ركز على القيم الاخلاقية، وما تتضمنه من قوة إلزامية لما يستبطنها الأفراد عن اقتناع داخلي تقوائي " وما من ريب في أن من أهم العوامل في نجاح المناهج التي تُتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها وإيمانُهم بحقها في التنفيذ والتطبيق. " (١٩٧)

فالبعد الذاتي والبعد الاخلاقي عاملان جوهريان في عملية التغيير، فلا يمكن ـ في نظر الصدر ـ إحداث أي تغيير إلا انطلاقاً من الفرد كذات واعية وملتزمة

بمتطلبات التغيير كقيم أخلاقية وواجبات شرعية في نفس الوقت. (١٩٨)

البعد الاجتماعي يأخذ دلالته ومعناه ـ في البداية ـ في ذات الفرد وضميره. فالبناء الاجتماعي يرتكز على درجة ومستوى استيعاب الأفراد للقيم الاخلاقية. العبادات كلها تؤكد على البعد الاجتماعي. ومن هنا فلا وجود لموقف تقوائي دون موقف أخلاقي واجتماعي. فالواجبات الشرعية تعبر عن علاقة الانسان التعبدية مع الله وعلاقة الانسان مع الانسان. كالتقرب من الله لا يؤدي في فلسفة الصدر إلى الفناء بمفهومه السلبي أي إلى تصوف سلبي يعتمد على روحانية مريحة، بل التقرب من الله يقتضي تجاوز الأمر الواقع وتجسيد قيمتي الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر. (١٩٩)

دور الدولة وقوانينها

من الاسباب الرئيسية لفشل كل محاولة للنهضة في العالم الاسلامي ـ في نظر الصدر ـ اعتبار الدولة شرطاً كافياً لإحداث التقدم الحضاري. وكأن المسألة مجرد مسألة سن القوانين. هذا الموقف ينطلق من رؤية فلسفية تعتبر أن سعادة الفرد لن تتحقق إلا بإذابته في المجتمع أو الدولة. لا ينفي الصدر أهمية المجتمع والدولة في عملية التغيير. لكن المجتمع تعبير عن إنسانية الإنسان أو يجب أن يكون كذلك. والدولة تبقى فكرة مجردة إذا لم تستمد وجودها من الأفراد كذوات واعية ومسؤولة. فالصدر ينفي كلاً من الجماعية والفردانية، ويطرح المشكلة الاخلاقية والاجتماعية من منظور رؤية فلسفية تعتبر أن الانسان له جانب متعالي، وأن المجتمع بعد من أبعاد الانسان وليس العكس. ومن هنا فالقوانين التي تسنها الدولة لا يستبطنها الأفراد عن اقتناع داخلي، ولن تكون ذات أثر على الحياه الاجتماعية ما لم تعبر عن قيم روحية وأخلاقية. (٢٠٠)

بين الفرد والمجتمع

لقد واجه الصدر الواقع من خلال هذه الافكار والقيم مواجهة نقدية، فهو لم يخضع للوضع الاجتماعي والتأريخي السائد الذي كان يتمحور حول فكرة

القومية، وحول فكرة الاشتراكية كمبدإ أو خيار لا رجعة فيه، بل نظر الصدر إلى الواقع من خلال القيم والمفاهيم الاسلامية التي تعتبر أن هناك تكاملاً بين الفرد والمجتمع، وأنّ القوانين تبق مجردة وصورية مالم تستمد إلزاميتها من القيم الروحية والاخلاقية الاسلامية. (٢٠١)

لذلك يرى الصدر أن الطابع الأساسي للرؤية الاسلامية في مجال الاخلاق هو تجاوز المذاهب الفلسفية التي تحدث تناقضاً بين تفتح الذات والالتزام بتغيير المجتمع. فالإسلام يزيل هذا التناقض حيث يجعل قوة الذات شرطاً ضرورياً لتغيير المجتمع، كما يجعل الاسلام. ـ تبعاً لذلك ـ المصلحة الخاصة ذات أبعاد اجتماعية؛ ويجعل المصلحة العامة قيمة إلزامية لا مجرد نتيجة آلية للمصلحة الخاصة.

فالتناقض يكمن في نظر الصدر في " ذلك الجدل الانساني... القائم بين حفنة التراب وبين أشواق الله سبحانه وتعالى. مالم ينتصر أفضل النقيضين في ذلك الجدل الإنساني، فسوف يظل هذا الإنسان يفرز التناقض تلو التناقض.

ومن هنا يؤمن الاسلام بأن الرسالة الوحيدة القادرة على حل هذه المشكلة... هو تلك الرسالة التي تعمل على مستويين في وقت واحد: تعمل من أجل تصفية التناقضات الاجتماعية على الساحة. لكن في نفس الوقت، وقبل ذلك وبعد ذلك، تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل في المحتوى الداخلي للإنسان من أجل تجفيف منبع تلك التناقضات الاجتماعية. " (٢٠٢)

وهكذا فالتناقض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة لا يجد حلاً له إلا عن طريق قيم روحية وأخلاقية ملزمة نتيجة لمصدرها المتعالي. يقول الصدر: " ونخلص من ذلك كله إلى أن الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية، وأن هذا الدافع أصيل في الإنسان لأنه ينبع من حبه لذاته. فهل كُتِب على الانسانية أن تعيش دائماً في هذه المشكلة... وأن تشق بهذه الفطرة؟

الحل الديني

وهنا يجيء دور الدين بوصفه الحل الوحيد للمشكلة... ذلك أن الحل يتوقف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدمه الدين للإنسانية؛ لأن الدين هو الطاقة الروحيه، التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة، التي يتركها في حياته أملاً في النعيم الدائم... "(٢٠٣)

فهناك تلازم بين الروحانية ـوما ينجم عنها من معنى للوجودـ والالتزام بتغيير العالم. فالروحانية بمفهومها الاسلامي تختلف عن كل أنواع الروحانيات الأخرى، التي أحدثت القطيعة بينها وبين تغيير العالم وتغيير وضعية الإنسان. فالارتباط بالله ينفي كل نظرة تجزيئية إلى الانسان. فعلاقة الانسان بالله هي عبادة وأخلاق وسياسة وحضارة في نفس الوقت. فالروحانية المعبرة عن هذه العلاقة تؤثر في الوجود الانساني بكل أبعاده. (٢٠٤)

مشكلة الفلاسفة في مصدر الإلزام مشكلة مزمنة

إنّ أكثر المذاهب الفلسفية في مجال الاخلاق تتميز بالطرح الناقص لمشكلة الالزام. فهي إما أن ترتكز على الالزام كما هو الأمر عند كانط، الذي أرجع أخلاقية الفعل إلى الأوامر القطعية. في حين نفى فريد ريك روح (F. Rauh) الالزام وأسس الاخلاق خارج الرؤية الكانطية، أي أسس الاخلاق على عفوية الحياة النفسية. (٢٠٥)

غير أن الفلسفة الكانطية تصطدم بعائق في رؤيتها إلى الواجب. هذا العائق يشكل هوة في النسق الفلسفي الكانطي: فمن أين يَستمد الواجب قطعيته إذا لم تربط الاخلاق بالميتافيزيقيا؟ فالعقل المتعالي لا يكفي وحده لتبرير الواجب. إلزامية الواجب ليست إلا جزءاً من كل. إنها ترتبط بمعنى الوجود الذي لم يعالجه كانط معالجة فلسفية كافية. حيث سلم بالميتافيزيقيا وجعلها في نهاية مطاف رؤيته الاخلاقية بدلاً من أن ينطلق منها. فمعقولية قطعية الواجب الاخلاقي

يستمدها من كونيته، أي من كونية القيم الاخلاقية. وكونيته يستمدها من معنى الوجود كما يتجلى ذلك في فلسفة الصدر.

لقد تمت صياغة بعض المذاهب الاخلاقية في الفلسفة الغربية كرد فعل للمذهب الكانطي. فجعلت هذه المذاهب حرية وإرادة الحياة مصدراً للقيم الاخلاقية. فالقيم الأخلاقية لا توجد ـ في نظر هذه المذاهب ـ وجوداً قبلياً بل هي من خلق الانسان الذي يتجاوز نفسه؛ ليتحول إلى إنسان أعلى كما يرى نيتشه (Nietgsche). لا شك في أن فريدريك روح (F. Rauh) يعترف بتعالي الواجب بالنسبة للفرد، ولكنه يرى ـ من جهة أخرى ـ بأنّ الفرد هو الذي يخلق القيم. كما أن روح (Rauh) يدعو إلى التحرر من المثل العليا، والتركيز على ما هو آني و حاضر. فبدلاً من الخضوع لما يجب أن يكون يدعو روح (Rauh) إلى إخضاع ما يجب أن يكون إلى ما هو كائن.

وهكذا تشتت الأخلاق في راهنية الواقع وذاتية الفرد ونزواته. الأمر الذي يؤدي إلى الفوضى وإلى زوال الاخلاق. ذلك أن التجربة لا يمكن أن تقود الضمير ـ فموضوع التجربة لا يتجاوز الحوادث ـ أي لا يتجاوز الواقع، في حين أن الضمير يستمد قوته من القيم. فحكم القيمة لا ينبثق من حكم الوجود.

وهكذا انقسمت الرؤية الاخلاقية في الفلسفه الغربية بين اتجاه يركز على إلزامية قطعية الواجب لا من موقع نتائج الفعل أو من موقع عوامل أُخرى، بل من موقع ارتباط الأخلاق بالعقل المتعالي على الواقع وعلى التجربة، بينما جعلت مذاهب أُخرى تجربة الانسان وحريته مصدراً للقيم الاخلاقية. وتعتبر هذه المذاهب الاخلاقية امتداداً لأصحابها في مجال نظرية المعرفة حيث تعددت المذاهب بين العقلانية والنزعة التجريبية، وبين المثالية والواقعية. وهذا راجع إلى أن كل مذهب أكد على جانب من جوانب الانسان وأهمل الجوانب الأُخرى.

ويتجلى من خلال كتابات الصدر أن العملية المعرفية هي عملية معقدة وليست بسيطة بالشكل الذي طُرحت به من طرف سائر المذاهب الفلسفية.

والواقع بدوره معقد لا يمكن استيعابه بصورة مبسطة كما يدعي كل من المذهب الواقعي والمذهب التجريبي. فللواقع بنيته وللعقل بنيته. ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح الواقع فوضى من جهة، ولفقد العقل هويته ومعقوليته من جهة أُخرى. كذلك هناك تطور وحركة في المجال المعرفي بفضل علاقة الذات العارفة بالموضوع. ويرى الصدر في هذا السياق أن الاستقراء ـ من حيث هو منهج علمي ـ ليس بسيطاً بالشكل الذي طُرح به من طرف المذهب التجريبي والمذهب المادي. فالإنسان ينفتح على المطلق عن طريق الاستقراء.(٢٠٦)

عالج الصدر المشكلة الاخلاقية انطلاقاً من هذه النظرة الشمولية فربط القيم بالواقع في أفق علاقة الكون بالمتعالي، وهي علاقة تتم في المجال الأخلاقي بفضل وعي الانسان الذي يربط بين الواقع والمثال، وبين النسبي والمطلق. فالإنسان هو الذي يحاول أن يقرب باستمرار بين إطلاقية القيم وتغيرات الواقع ومستجداته. فالأخلاق ليست مجرد أوامر قطعية كما يتجلى ذلك في فلسفة كانط. كما أن الأخلاق ليست موقفاً عفوياً ينبع من ذات الانسان على صورة إلهام وعواطف كما هو الأمر في فلسفة كل من برجسون **Bergson** وروح **Rauh** ونيتشه **Nietgsche** وغيرهم. فالأخلاق تتضمن ـ في فلسفة الصدر ـ العقل والعاطفة وإلزامية القيم في أفق علاقة الانسان بالله، وما ينجم عن ذلك من تطلع وقوة لتجاوز العقبات. "...فالوحي وحده هو القادر على أن يؤمن التربية الثورية والخلفية النفسية الصالحة التي تنشئ ثائرين لا يريدون في الأرض علواً ولا فساداً، وتجعل من المستضعفين أئمة؛ لكي يتحملوا أعباء الخلافة بحق ويكونوا هم الوارثين." (٢٠٧)

❑ ❑ ❑

الضمير بين
الرؤية الوضعية والرؤية الاسلامية

الضمير الخلقي في المنظور الاسلامي الذي صاغه الصدر ليس ضميراً بالمفهوم الوضعي لكلمة ضمير. كما أنه ليس ضميراً بالمفهوم الكانطي الذي ربط الأخلاق بأنا متعالي ومجرد. فالضمير في فلسفة الصدر يخضع لرقابة غير منظورة. يقول الصدر محللاً علاقة الانسان بالغيب تحليلاً فلسفياً: " وقد روضته هذه الغيبية على الشعور برقابة غير منظورة، قد تعبر في وعي المسلم التقي عن مسؤولية صريحة بين يدي الله تعالى، وقد تعبر في ذهن مسلم آخر عن ضمير محدد وموجه. وهي على أي حال تبتعد بإنسان العالم الاسلامي عن الاحساس بالحرية الشخصية والحرية الأخلاقيه بالطريقة التي أحس بها الانسان الأوروبي "(٢٠٨)، فالضمير هنا هو ضمير إنسان ملتزم بمتطلبات الايمان. فهو ليس ضميراً يكفي نفسه بنفسه، بل يستمد قوته التقييمية من إيمانه بالله ومن هدى الدين.(٢٠٩)

فالضمير الخلقي من حيث هو جانب ذاتي في الانسان شرط ضروري للأخلاقية ولكنه ـ رغم أهميته ـ ليس شرطاً كافياً. فليس الضمير هو كل الاخلاق في نظر الصدر. فالأخلاقية لا تتحقق في ذات الانسان فحسب، وذلك رغم الأهمية لنية الفاعل. و إلا أصبحت الأخلاق مواقف مجردة يعيشها الانسان في ذاته دون التزام بقضايا المجتمع ودون الرجوع إلى الواقع. هذه الحالة الذاتية قد تصبح حالة تكفي نفسها بنفسها. فالمعايير الموضوعية ضرورية في عملية التقييم، فالاخلاقية ليس لها وجود فحسب بل لها وجود اجتماعي وحضاري. لا شك أن الصدر يختلف مع المذاهب الاجتماعية التي جعلت الاخلاقية مجرد انعكاس

للحياة الاجتماعية، وجعلت الضمير الخلقي مجرد انعكاس ـ هو الآخر ـ للضمير الجمعي. لكن الصدر يرى بأن عملية التقيم ليست منفصلة عن الحياة الاجتماعية. فالمجتمع شرط ضروري للتقيم وللأخلاقية فالتقيم ينطلق من معايير ثابتة في أفق علاقتها بالمجتمع وبحركه التأريخ. وهكذا ينتهي الصدر إلى القول: إنّ المجتمع شرط ضروري للأخلاقية ولكنه ليس شرطاًكافياً. (٢١٠)

مفهوم الضمير

وهكذا فالانسان كذات وكمجتمع عامل أساسي في عملية التقيم. لكن مفهوم الضمير في فلسفة الصدر هو مفهوم له خصوصيته. يرى الصدر بأن الحياة الروحية هي حياة أخلاقية على الصعيد الفردي والاجتماعي. إنّ الايمان بالله يقتضي مجاهدة مستمرة. لذلك فالله حاضر في الأخلاق حضور المعبود مع المتعبد. والضمير الخلقي في فلسفة الصدر يختلف عن الضمير الخلقي في كثير من مذاهب الفلسفة الغربية(٢١١) الضمير الخلقي في الفلسفة الغربية هو شعور مُقيّم لسلوك الانسان.

فلسفة الصدر الأخلاقية لا تنفي العملية التقييمية هذه، ولكنها عملية تقييمية تتم بالنظرإلى رقابة غير منظورة، أي تتم في أفق علاقة الانسان بالغيب. فالضمير الذي تتكلم عنه الفلسفة الغربية هو ضمير علماني في حين أن الضمير في فلسفة الصدر هو ضمير يستمد حقيقته ووجوده وقوته التقييمية من ارتباط الإنسان بالله. فالايمان بالله هو الطريق الحقيقي لتجسيد القيم الأخلاقية. (٢١٢)

إنّ الوظيفة الجوهرية للضمير الخلقي تكمن في إصداره للإحكام. والمشكلة الفلسفية هي كالتالي: ما هي خصوصية أحكام الضمير الخلقي؟ ما هي الصفات التي تميز الأحكام الخلقية عن الأحكام الأُخرى؟

يتميز الحكم الخلقي بتجذره في ذات الفرد. فالحكم الأخلاقي يعبر عن حرية الفرد وعن التزامه. (٢١٣)، فاستيعاب الذات للحكم الأخلاقي هو الذي يعطي طابعاً إلزامياً لهذا الحكم. فالقول بوجود ضمير خلقي ـكبعد أساسي من أبعاد

الرقابة غير المنظورة على حد تعبير الصدر ـ يعني ـ حتماً ـ القول باستقلالية ذات الانسان ومسؤوليتها. هذا ما يتجلى من تفسير الصدر للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ * [٢١٤]

وهذا ما يختلف جذرياً عن المذاهب الفلسفية والأخلاقية التي تبني الأخلاق خارج ذات الانسان (الضمير الجمعي عند دوركليم أو وسائل الانتاج وتفاعلها مع البنيات الفوقية عند ماركس). فاستقلالية ذات الانسان، ودورها في الأخلاق، كل ذلك يتضمن بصورة مباشرة أن الضمير قوة تجعل الإنسان يتعالى على ذاته وعلى أوضاعه الراهنة ليتخذ منها موقفاً تقييمياً.

نسبية العقل عند الصدر وعند غيره

إنّ أهمية دور كل من العقل والعاطفة في المجال الأخلاقي لا يعني ـ في نظر الصدر ـ بأنّ الانسان يتمتع بكل الامكانيات المعرفية للتقيم وللتمييز بين الخير والشر بقطع النظر عن الدين.

لقد تجاوز الصدر التناقض الذي وقع فيه كانط عندما سلم بوجود الشيء في ذاته، ولكنه أرجع مصدر التقيم إلى ضمير الفرد. فكانط وصل إلى الميتافيزيقيا عن طريق الأخلاق نتيجة لنقده للعقل، ولكنه جعل هذا الأخير أداة للتقيم. فالعقل عند كانط نسبي وهو ـ في نفس الوقت ـ أداة للتقيم. في حين نلاحظ أن الصدر لم يقع في هذا التناقض، فالصدر ربط الأخلاق بالميتافيزيقيا، وانتقد العقل بربطه بالمطلق. وعلى الرغم من أن الصدر اعتبر العقل أداة معرفية نسبية، إلا أن النسبية عنده ليست نسبية عجز كما هو الأمر في فلسفة كانط، بل هي نسبية انفتاح وتجاوز بفضل تطلع الانسان إلى المثل الأعلى. بدليل أن الصدر صاغ الدليل الاستقرائي على وجود الله. [٢١٥]، فالصدر نفى إطلاقية العقل كما أنه نفى ـ كذلك ـ نسبية العقل بالمعنى الكانطي، وبالمعنى الوضعي كذلك، حيث

(*) الرعد: ١١.

إنّ الفلسفة الوضعية حجزت العقل في دائرة التجربة، فارتباط العقل بالمطلق له نتائج معرفيه وتعبدية وأخلاقية.[٢١٦] انطلاقاً من هذه الخلفية أعاد الصدر صياغة مشكلة الحسن والقبح العقليين، ومعنى هذا أن التقييم الانساني للأفعال هو تقييم نسبي وليس تقييماً معصوماً. فالتقييم مرتبط في نظر الصدر بالعبادة. العبادة تعتبر تقييماً وتنظيماً إلهيين لعلاقة الانسان بالمطلق.[٢١٧]، فالضمير لا يمكن أن يكون وحده مصدراً للأخلاقية، فهناك رؤى مختلفة ولأخلاقية الفعل كالنيرفانا عند البوذيين، وكربط الأخلاق بالصراع الطبقي عند الماركسيين، وكالمنفعة واللذة عند النفعيين... الخ وهذا ما يحتم اللجوء إلى مصدر متعالي ومطلق يمنح للقيم الأخلاقية الكونية قوة الالزام. فالرؤية الصدرية إلى مصدر القيم الأخلاقية هي رؤية متماسكة بفضل ربطها الأخلاق بالدين، وتحديدها للضمير ـ كرقابة غير منظورة ـ أي الضمير الخلقي ليس ضميراً وضعياً أو علمانياً بل هو ضمير يستمد تقييمه للأفعال من الدين ومن تطلع الانسان إلى الله [٢١٨]

مصدر الاخلاق

وهكذا تختلف فلسفة الصدر عن كل المذاهب الأخلاقية، التي جعلت مصدر الأخلاق مفهوماً مجرداً كالعقل المتعالي عند كانط أو قوة خارجة عن الانسان كالضمير الجمعي أو وسائل الانتاج. فمصدر الأخلاق بالنسبة للصدر هو الله الحي القيوم، وليس مفهوماً مجرداً. مع العلم بأنه لا أخلاقية بدون ضمير. فالإلزام إذا كان مصدره خارج ذات الفرد يصبح إكراهاً لا إلزاماً أخلاقياً. فالضمير الخلقي له موقف فعال. فالإنسان لا يتطلع إلى ما ينبغي أن يكون ويستوعب القيم عن اقتناع داخلي إلا بفضل تدخل ذاته. فإلزامية القيم لا تفرض عليه فرضاً بل يتقبلها عن اقتناع داخلي، ويتطلع من خلالها إلى الله تطلعاً تعبدياً وجهادياً. على العموم عالج الصدر مشكلة الالزام الخلقي ومشكلة الضمير في إطار علاقة العقل بالدين، انطلاقاً من إلاهية الدين ونسبية العقل.

دور الذات

وهكذا فتأكيد الصدر على أهمية دور الذات في المجال الأخلاقي لا ينطلق من مبدإ إطلاقية ذات الانسان على غرار الفلسفة الوجودية التي انتهت إلى القول: إنّ الإنسان هو الذي يخلق القيم. " فالإنسان حسب النظرية الوجودية (مذهب سارتر Sartre) حرية مطلقة ودفعة لايقيدها قيد ولا يكبحها ضابط، فلا إله ولا دين ولا أخلاق ثابتة، وهكذا يتمزق الانسان الأوروبي بين الدعوات المتضادة دون أن يهتدي إلى السبيل القويم "(٢١٩)

فذات الانسان في فلسفة الصدر، هي ذات مرتبطة بالله ضمن علاقة تعبدية. مع العلم بأن فلسفة الأخلاق عند الصدر تختلف كذلك عن المذاهب الأخلاقية، التي انتهت إلى حصر الأخلاق في دائرة التأمل والروحانية غير الملتزمة بقضايا الأمة على غرار بعض اتجاهات التصوف.

التغيير الاجتماعي والوعي الاخلاقي

غير أن الالتزام في فلسفة الصدر الأخلاقية هو التزام له خصوصيته عندما تتم مقارنته بسائر المذاهب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. إنّ عملية التغيير تركز في الأساس على الأخلاق في نظر الصدر. لا يمكن أن يتحقق تغيير في المجتمع مالم يقع هذا التغيير بصورة إرادية في كل فرد. إنّ تحرر المجتمع يبدأ بتحرير الفرد لنفسه أي باستبطان متطلبات التغيير عن اقتناع داخلي يأخذ صورة العبادة؛ لأنه طاعة إرادية ومسؤولية أمام رقابة غير منظورة. فإذا كان الهدف من الصراع ضد الاستعمار وضد التخلف تغيير البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تغييراً جذرياً، فإن العامل الأساسي والحاسم في عملية التحرر هو عامل روحي وأخلاقي في نظر الصدر. فالقيم الروحية والأخلاقية المرتبطة بمعنى الوجود هي

وحدها التي تدفع بالأفراد إلى التضحية بمصالحهم الآنية.(٢٢٠) لذلك أكد الصدر على أولوية القوى الروحية والأخلاقية في الثورات وفي معركة التنمية.(٢٢١)

إنّ الوعي الثوري هو وعي أخلاقي في نظر الصدر؛ لأنّه وعي للاختلاف الجذري بين الواقع الراهن وبين ما يجب أن يكون، فتطلبات التغيير لا تفرض على الانسان من خارج ذاته، بل تنبع من ذاته في صورة اقتناع داخلي. فلا يكفي للدولة ـ في نظر الصدر ـ أن تسن القوانين أو تفرض نموذجاً للتنمية لكي يتحقق التغيير. لا يمكن لحزب معين أن يقود الناس دون أن يقتنعوا بمتطلبات التغيير كمتطلبات تأخذ معنى الواجب الأخلاقي. إن الوعي الطبقي والقومي هو ـ بدوره ـ وعي منفعل في نظر الصدر وليس وعياً فعالاً. فالأفراد يتأثرون بهذا الوعي تأثراً سلبياً في العالم الإسلامي؛ لأنّ هذا الوعي لا ينبع من ذواتهم عن اقتناع داخلي. فهو لم يصل إلى مستوى إلزامية الواجب الديني أو الأخلاقي. ولن يصل إلى هذا المستوى ـ في نظر الصدر ـ لأن مفاهيم الطبقية والاشتراكية، وكذلك مفهوم القومية هي مفاهيم غريبة عن ذهنية إنسان العالم الإسلامي وعواطفه. فلا يستوعبها من موقع مسؤوليته ولا يعتبرها مفاهيم معبئة. وعلى العكس من ذلك فإن الوعي بالانتماء إلى الأمة الإسلامية ـ وما يلازمه من قيم اجتماعية وحضارية ـ هو وعي مسؤول وملتزم التزاماً تعبدياً وأخلاقياً.(٢٢٢)

وقد لجأت الفلسفة الغربية المعاصرة في هذه العقود الأخيرة إلى مفهوم جديد بدلاً من الروحانية والقيم الأخلاقية. حيث إنّها رأت بأن البنيات الاجتماعية والاقتصادية لا تتغير إلا بفضل قوى إيديولوجية.

أما بالنسبة للصدر فإن الإيديولوجية تتمثل في الرؤية الإسلامية، في العقيدة الاسلامية ذات المصدر الإلهي، وما ينجم عن هذه العقيدة من روحانية وعواطف ومفاهيم وقيم أخلاقية معبئة.(٢٢٣)

وهكذا فموقف الصدر من عملية التغيير يختلف جذرياً عن الموقف الماركسي،

وعن موقف علم الاجتماع الغربي على العموم، فالصدر يرى أن الوعي بمتطلبات التغيير وبإلزامية هذه المتطلبات ليس مجرد انعكاس لعوامل اجتماعية أو اقتصادية أو تأريخية، فالوعي بإلزامية التغيير لا يستمد وجوده من عوامل خارجية (خارجة عن ذات الفرد) سواء كانت مجتمعاً أو تأريخاً أو دولة أو حزباً، الظروف الاجتماعية والتأريخية لا تنتج وعياً في ذات الفرد بصورة آلية، فهي تحدد الإطار العام الذي يمارس فيه الانسان القيم الاخلاقية وتحدد الشروط العامة للتغيير.

فنقدُ الصدر للمذاهب الفلسفية التي تجعل من المجتمع أو التأريخ مصدراً للأخلاقية، لم يجعل الصدر يركز على الأخلاق وحدها في عملية تغيير المجتمع والحضارة، فالضمير الخلقي عند الصدر ليس ضميراً عفوياً ومجرداً، بل هو ضمير مرتبط بالمجتمع وبالتأريخ، ومرتكز على معرفة القوانين (السنن) الموضوعية لحركة التأريخ.(٢٢٤)

❑ ❑ ❑

مصدر القيم الأخلاقية

قيم الحداثة

إنّ فلسفة الأخلاق عند الصدر تلتقي مع الفلسفات والايديولوجيات، التي ظهرت إلى الوجود منذ ظهور الحداثة في الغرب، وهي تيارات فلسفية أكدت على مجموعة من القيم كالحرية والمساواة والعدالة والتقدم، غير أن هذه القيم ليست واضحة بذاتها، فقد تؤدي أحياناً إلى تناقضات. فهذه القيم ليست لها نفس الدلالة في فلسفة الصدر. ومن هنا ضرورة توضيح هذه القيم في جانبها المفهومي. إنّ العامل الرئيسي في غموض هذه القيم وفي تناقضها عندما تتم مقارنتها مع فلسفة الأخلاق في الاسلام يكمن في أساسها الوجودي، أي في نوع المصدر الذي تنطلق منه هذه القيم. فالفلسفة الغربية تجعل من التأريخ ومن المجتمع والانسان مصدراً لهذه القيم، في حين أن فلسفة الصدر ترى عكس ذلك تماماً، فالإنسان ليس مصدراً لهذه القيم والمجتمع والتأريخ كذلك؛ لأن هذا المصدر يؤدي إلى تناقض، فكيف يصبح ماهو كائن مصدراً لما يجب أن يكون ؟! فالإنسان والمجتمع والتأريخ كل هذه الجوانب تعبر عمّا هو كائن، والقيم تعبر عن القدرة على تجاوز الواقع لإصلاحه وتغييره، فلولا القدرة على التجاوز لما كان أي تغيير ممكناً، ولخضع الإنسان لحتمية مطلقة وقاهرة.

وقد صارت هذه القيم (الحرية والمساواة والعدالة والتقدم التي نادت بها الحداثة في الغرب) وسيلة لأبشع الأعمال. لقد استعمرت الشعوب، واستغلت وأبيدت الأقليات باسم الحرية وباسم التقدم والحداثة. فالغرب قد " استرقّ وجوّع وسد منافذ العلم والحضارة عمّن تسلط عليهم من الناس، وخلّف عالماً

يئن من الجور والطغيان والعذاب، عالماً تمزقه البغضاء والحروب.»(٢٢٥)، وكلّ هذا وقع؛ لأنّ هذه القيم في حاجة إلى مصدر يعطيها قدسيتها وتعاليها على الواقع وعلى التأريخ. فالقيم التي تستمد مصدرها من الواقع ومن التأريخ ـ كمصدر يكفي نفسه بنفسه ـ هي مجرّد قيم تبرر الواقع بدلاً من تغييره. ففلسفة الصدر الأخلاقية لا تلتقي مع الفلسفة الغربية فيما يخص قيم الحرية والمساواة والعدالة والتقدم إلا لتتجاوزها، فهذه القيم لها صورتها الخاصة وتأثيرها الخاص في الرؤية الاسلامية. إنّها تمثل بفضل مصدرها المتعالي أهدافاً يجب التطلع إليها باستمرار، ويجب النظر إليها كواجبات شرعية؛ لذلك لا يمكن لهذه القيم ـ من هذا المنظور ـ أن تنحرف على غرار ما وقع لقيم الحداثة في الغرب.

إضافة لما سبق فإنّ هذه القيم مرتبطة بالقانون في النظام الرأسمالي، فالناس متساوون أمام القانون حتى ولو كانت أوضاعهم الاجتماعية مختلفة. أما في النظام الاشتراكي فهذه القيم تمثل هدفاً يقود السياسة ويوجهها. مع العلم بأن البنية الاقتصادية هي مصدر هذه القيم، وكل القيم الأخلاقية بالنسبة لماركس. في حين أن هذه القيم في الرؤية الاسلامية هي واجبات شرعية ذات أبعاد أخلاقية وحضارية.(٢٢٦)

الموقف من قيم الحداثة

ومن هنا يكفي للفرد في النظام الرأسمالي في موقفه من القيم أن يحترم القانون. ويكفي للفرد في النظام الاشتراكي في موقفه من هذه القيم (قيم الحداثة) أن يلتزم في المجال السياسي، أي يلتزم مع متطلبات الطبقة الحاكمة (البروليتاريا). أما في الرؤية الاسلامية فالفرد لا يكتفي بهذه المواقف، فهو تجاه قيم تخص ذاته في علاقتها مع الله وفي علاقتها بالمصير الدنيوي والأُخروي معاً؛ لذلك فموقفه من هذه القيم هو موقف تعبدي، وليس مجرد موقف احترام وانتماء. إضافة إلى ما تقدم فإنّ التقدم في الرؤية الاشتراكية هو تعبير عن سير حتمي ـ باسم قوانين التأريخ ـ نحو المجتمع الشيوعي كهدف نهائي لحركة التأريخ. أما في فلسفة الصدر

فإنّ التقدم هو نتيجة لاستبطان الانسان لصفات الله وأسمائه كقيم مطلقة، يجب التخلق بها من موقع تعبدي يعبر عن علاقة الانسان بالمطلق. فالتقدم ـ من هذا المنظور ـ ليس تعبيراً عن حركة حتمية تفرض على الإنسان، وليس تعبيراً عن حركة التأريخ كقوة تكفي نفسها بنفسها ـ بل هو تعبير عن العبادة ـ فحركة التأريخ كلها تعبير عن عبادة الإنسان لله. [٢٢٧]، والعبادة هنا ليست مجرّد حالة روحية مريحة، بل هي جهد وجهاد. فحركة التأريخ التي تصل الى مستوى العبادة تعني أنّ الإنسان هو العامل الرئيسي في كلّ التحولات الاجتماعية والتأريخية، وهـذه الرؤية إلى الانسان تقتضي بدورها ـ وسائل تحقيقها ـ أي تقتضي رؤية اقتصادية معينة، ورؤية سياسية وحضارية معينة وهذا ما حاول الصدر أن يقدمه مـن خلال كتاباته في المجال الاجتماعي والاقـتصادي والسـياسي وفي مجـال العـقيدة (إقتصادنا، خلافة الانسان وشهادة الانبياء، التفسير الموضوعي... الخ).

الحداثة الملحدة

تتضمن الحداثة في المنظور الغربي نفي وجود الله. الإطـار العـام للـحداثـة ولمنطلقاتها كما تتجلى في فلسفة الأنوار هو أن الفكر البشري أصبح غير محتاج لوجود الله لتفسير العالم ولتأسيس القيم الأخلاقية. لقد اتسع مجال تحرر الانسان حسب هذه الفلسفة، نتيجة لنفي وجود الله أو فصل السياسة عن الدين. وقـد حلل الصدر هذه المشكلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على الصعيد المنهجي والميتافيزيقي والأخلاقي: " الانسان الاوروبي الحديث في بدايات عصر النهضة وضع مثلاً أعلى وهو الحـرية... لأنـه رأى أن الانسـان الغـربي كـان محـطماً ومقيداً... كان مقيداً في عـقائده العـلمية والديـنية بحكـم الكـنيسة وتـعنت الكنيسة... أراد الانسان الأوروبي الرائد لعصر النهضة أن يحرر هذا الانسان من هذه القيود... وهذا شيء صحيح إلا أن الشيء الخاطئ في ذلك هو التـعميم الأفقي. فإنّ هذه الحرية بمعنى كسر القيود... هذا قيمة من القيم، هذا إطار القيم، ولكن هذا وحده لا يصنع الإنسان. ليس هذا هو المثل الأعلى... هذا الإطـار بحاجة إلى محتوى و إلى مضمون. وإذا جرد هذا الإطار عن محتواه سوف يؤدي

إلى الويل والدمار، إلى الويل الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم... "[٢٢٨].

مصدر الإلزام

فالقيم لا معنى لها إذا لم تكن كونية وملزمة. ولا تكون كذلك إلا إذا استمدت وجودها وإلزاميتها من مصدر متعالي.

لا أخلاقية بدون إلزام. فالإنسان مدفوع بالضرورة للبحث عن أساس ومصدر للإلزام الخلقي. إنّ البحث عن مصدر الأخلاقية ليس ضرورة فلسفية وعقلية فحسب، بل هو ضرورة وجودية يرتبط بها قيام الأخلاق ارتباطاً جوهرياً.

والمشكل الذي طرحه الصدر في سياق معالجته لمصدر القيم الأخلاقية هو مدى قدرة الفلسفة الغربية على إرضاء هذه الحاجة: حاجة الانسان إلى تأسيس الأخلاق، وحاجة الفكر إلى الوصول إلى مصدر الأخلاق. الفلسفة الغربية ـ منذ عصر الأنوار ـ جعلت الطبيعة البشرية مصدراً للأخلاق بدلاً من الله. ثم اختلف الفلاسفة عن جانب من جوانب الطبيعة البشرية الذي يشكل مصدر الأخلاق: هل هو العقل أم العاطفة أم الميول والرغبات؟ ثم تطور الفكر الفلسفي وظهرت النزعة الاجتماعية والنزعة التأريخية كمذهبين؛ جعل الأول المجتمع مصدراً للأخلاق، وجعل الثاني التأريخ هو المصدر.

مصدر القيم عند الصدر

إن مشكلة مصدر القيم الأخلاقية أمر مفروغ منه بالنسبة للصدر. فالإطار العام للأخلاقية يستمد صورته من الشريعة ومن الفقه. إن العبادة تحدد الطرح الفلسفي لمصدر الأخلاقية. فمصدر القيم هو الله. أما الفقه ـ خاصة في جانبه المنهجي أي أصول الفقه ـ بما يتضمنه من اجتهاد انطلاقاً من الشريعة كحقيقة إلهية مطلقة، فيحدد علاقة القيم بحركة التأريخ عن طريق منهجية منطقة الفراغ[٢٢٩]

لذلك فالاخلاق في فلسفة الصدر ليست أخلاق الضغط على غرار ما تراه

المذاهب الفلسفية، التي جعلت مصدر الأخلاق خارجاً عن تطلعات الانسان كالنزعة الاجتماعية، كما تتجلى عند دور خايم والنزعة التأريخية عند هيجل. وليست أخلاق الواجب من أجل الواجب على طريقة المذهب الكانطي، الذي جعل إطلاقية الأمر الأخلاقي تكفي نفسها بنفسها. فعلاقة الإنسان بالقيم الأخلاقية هي علاقة تعبدية مبنية على تقوى الله. فهناك تداخل بين التعبد والأخلاق. لا شك أن الأخلاق لا تخلو ـ في نظر الصدر ـ من جانبي الأمر والنهي، لكن جانب التطلع هو الذي يعطي للأخلاق حقيقتها. الأمر له طابع خاص في الأخلاق الإسلامية، إنّه "رقابة غير منظورة" على حد تعبير الصدر. أي تستبطنه الذات عن اقتناع داخلي مبني على التقوى وعلى التطلع الجهادي التعبدي، الذي ينشأ عن علاقة الانسان بالمطلق. (٢٣٠)

تقوقع الفلسفة الغربية وانطلاقة فلسفة الصدر

لقد حجزت الفلسفة الغربية نفسها داخل إشكالية العلاقة بين الماهية والوجود، ونقطة الضعف في الفلسفة الغربية لا تكمن في هذه الإشكالية في حد ذاتها، بل يكمن ضعفها في الطرح الجزئي والناقص لهذا المشكل، بحيث إنّ أكثر المذاهب الفلسفية أكدت على جانب، وأهملت الجانب أو الجوانب الأُخرى، فأصبحت الفلسفة الغربية، نتيجة لذلك، تتأرجح بين التأكيد على الماهية وبين التأكيد على الوجود. وفي هذا السياق يقدم الصدر أطروحته التي تجاوزت هذا الطرح الناقص لمشكلة العلاقة بين الماهية والوجود في حياة الانسان، إن وجود الانسان يتخذ موقعه ـ في نظر الصدر ـ خارج نفسه، بمعنى أن الانسان يتجاوز وجوده، فهو يتطلع باستمرار نحو تحقيق هدف أو هدف أسمى، فوجوده ليس وجوداً معطى، أي ليس وجوداً متحققاً منذ البداية وخارج حركة التأريخ، كما أنّ ماهيته ليست هي ما هو كائن، ليست حالة تامة فماهية الانسان و وجوده في

تحقق مستمر. هذا ما يتجلى من تحليل الصدر لمفهوم خلافة الانسان. (٢٣١)
فهذا المفهوم يجمع بين الماهية والوجود في أفق علاقتها بالمثل الأعلى، فعلاقة الانسان ـ من حيث هو خليفة ـ بالمثل الأعلى هي التي تجعل كلاً من ماهيته ووجوده في حركة مستمرة، فحقيقة الانسان تكمن ـ في نظر الصدر ـ في تطلعه المستمر نحو المثل الأعلى، فوجود الانسان يستمد أساسه و معناه من علاقته بالمثل الأعلى (والمثل الأعلى يكون مزيفاً أو حقيقياً).

بين الصدر وأفلاطون

وهنا يتجلى الفرق بين فلسفة الصدر وفلسفة أفلاطون، لا شك أنّ أفلاطون قد ربط الوجود الانساني بوجود عالم مثالي، ونظر إلى العلاقة بينهما على أنها علاقة تطلع، غير أنّ أفلاطون يرى بأنّ الوجود (الوجود الانساني) ظل لعالم المثل، وأنّه وجود ناقص. فالتطلع إلى عالم المثل هنا هو تطلع يتم عن طريق الابتعاد عن العالم المادي؛ لأنّه عالم ناقص، فهو مجرد نسخة ظلية لعالم المثل. وليس الأمر كذلك في فلسفة الصدر حيث إنّ كل جوانب هذا الوجود (المادية والمعنوية) في آيات تعبر عن قدرة الخالق ورحمته، ومن هنا الاختلاف بين الروحانية الأفلاطونية والروحانية الاسلامية. وتجدر الإشارة إلى أنّ أكثر الفلاسفة المسلمين لم يستوعبوا هذه الفكرة وراحوا يوفقون بين الشريعة وفلسفة أفلاطون أو الفلسفة اليونانية على العموم. في حين أن الصدر استوعب بعمق الاختلاف الجذري بين الروحانيتين الافلاطونية (اليونانية) والإسلامية، فالروحانية الافلاطونية ترى بأن كمال الإنسان يكمن في ابتعاده عن العالم المادي للتقرب أكثر فأكثر من عالم المثل (هذا هو الجدل الصاعد حسب تعبير أفلاطون) أما الروحانية الإسلامية كما صاغها الصدر فهي روحانية الإنسان الخليفة، الذي يعبر عن خلافته ضمن علاقته بظواهر الكون من حيث هي آيات تتجلى عن طريقها علاقة الوجود بالله. وهكذا فهناك تطلع وحركة في فلسفة كل من افلاطون والصدر. لكن هناك اختلاف في حقيقة هذه الحركة وأبعادها، الحركة

عند افلاطون تأملية، أما عند الصدر فالحركة جهادية ثورية تسعى إلى تغيير المجتمع والطبيعة، وهناك اختلاف كذلك في الهدف أو الغاية القصوى، التي تسعى نحوها حركة الانسان. المثل الافلاطونية مثل غامضة ليس لها كيان واضح والله مفهوم مجرد أكثر مما هو إله حي يرتبط به الانسان ضمن علاقة ذاتية شخصية، وليس الأمر كذلك بالنسبة لهدف حركة الانسان في فلسفة الصدر (فالمثل الأعلى حي قيوم له الصفات والأسماء الحسنى، فهو ليس مجرد هدف صاغه عقل الإنسان، بل المثل الأعلى (الله سبحانه وتعالى) قد اتصل بالإنسان عن طريق الرسالات السماوية إضافة إلى اتصاله بالإنسان عن طريق الطبيعة البشرية، أي عن طريق الفطرة وما تتضمنه من تطلع نحو الخالق. يقول الصدر في هذا السياق مقارناً بين آثار العقيدة وحب الله في حياة الامام علي عليه السلام وبين القول بوجود الله عند الفلاسفة: "... هذه الشجاعة خلقها في قلب علي عليه السلام حبُّه لله، لا اعتقاده بوجود الله. هذا الاعتقاد الذي يشاركه فيه فلاسفة الاغريق أيضاً، أرسطو أيضاً يعتقد بوجود الله، افلاطون أيضاً يعتقد بوجود الله، الفارابي أيضاً يعتقد بوجود الله، ماذا صنع هؤلاء للبشرية، وماذا صنعوا للدين أو الدنيا؟ ليس الاعتقاد وإنما حب الله إضافة إلى الاعتقاد، هذا هو الذي صنع هذه المواقف... "(٢٣٢)

مع سارتر وبرجسون

على العموم الوجود مرتبط بالتعالي في كل من فلسفة أفلاطون وفلسفة الصدر، وتعتبر هذه العلاقة أساساً للقيم. فالوجود في حد ذاته لا يحتوي على مبدإ للتقييم. وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه كل من الفلسفة الوجودية والفلسفة البرجسونية، فالفلسفة الوجودية كما تتجلى عند سارتر تخلت عن طرح مشكلة مصدر الوجود، وانتهت إلى التأكيد على مقولتي العبث والرعب الميتافيزيقي، كما أنّها ـ بنفيها للمصدر المتعالي للوجِود ـ لم تستطع أن تُبرّر إلزامية القيم

الأخلاقية.[(٢٣٣)] أما فلسفة برجسون (Bergson) فلم تُبرّر هي الأخرى إطلاقية القيم الأخلاقية وإلزاميتها، وذلك راجع إلى أن هذه الفلسفة جعلت من الوجود تطوراً خلاقاً وقوة تكفي نفسها بنفسها. فبرجسون يرى بأنّ للأخلاق مصدرين: مصدر يتمثل في المجتمع وما يتميز به من ضغط على الأفراد. ومصدر آخر يتمثل في انجذاب الانسان وتطلعه إلى ما يجب أن يكون. فهناك أخلاق الضغط التي تميز في نظر برجسون، الأخلاق المغلقة، وهناك أخلاق التطلع الملازمة للأخلاق المفتوحة. وهي أخلاق التطلع إلى مثل أعلى. ويرى برجسون بأنّ هذه الأخلاق خاصة بكائنات استثنائية تجسد القيم الأخلاقية في الواقع، وتصبح مثلاً عليا تجذب الأفراد. فالكائن الاستثنائي هو الذي يقود المجتمع وليس العكس.

عندما ننظر إلى فلسفة الأخلاق البرجسونية من خلال طرح الصدر للمشكلة الأخلاقية نلاحظ تباعد وجهة النظر بين الفيلسوفين. فكرة الالزام تبقى غائمة في فلسفة برجسون. فأخلاق الضغط تتناقض مع الالزام كفعل إرادي.[(٢٣٤)] كما أن أخلاق التطلع التي طرحها برجسون هي مجرّد حالة عاطفية انفعالية تدفع الفرد دفعاً. فالضمير الخلقي كقوة تستبطن الفعل الخلقي وتستوعبه يكاد يكون غير موجود في فلسفة برجسون. فالأخلاق البرجسونية هي مجرّد خضوع لضغط خارجي (الأخلاق المغلقة التي تعبر عن المجتمعات المغلقة). أو هي مجرّد دفع وانجذاب نحو مثل أعلى غير محدّد.

لقد ركز الصدر الأخلاق على التطلع إلى المثل الأعلى. لكن هناك اختلاف جذري بين فلسفة الصدر وفلسفة برجسون، فالتطلع في فلسفة الصدر هو تطلع عن وعي وعن إلزام يُستوعب من طرف الذات من موقع تقوائي، فالتطلع عند الصدر ليس مجرّد اندفاع عاطفي انفعالي، كما أن المثل الأعلى الحقيقي في فلسفة الصدر هو الله ذو الصفات والأسماء، لا مجرّد دفعة حيوية تتجسد بعض جوانبها لدى الكائنات الاستثنائية.[(٢٣٥)]

مع كانط

فالاخلاق في الاسلام ترفض ـ في نظر الصدر ـ العفوية، كما ترفض الخضوع للضغط الجماعي، فالعاطفة تخضع للعقل ولا يمكن أن تكون وحدها أداة للتقييم. فحقيقة الأخلاقية تكمن في الانسان من حيث هو ذات واعية. يلتقي الصدر في هذا السياق، مع كانط الذي جعل الإلزام معياراً للاخلاقية. (٢٣٦) لكن هنا تقف نقطة الاتفاق. فالالزام يستمد مصدره من العقل عند كانط. في حين يستمد مصدره عند الصدر من الله. كما أنّ كانط ينفي تدخل العاطفة في الأخلاق. في حين أن الصدر لا ينفي العاطفة، لكنّ دورها مرتبط بالعقل وبالدين في المجال الأخلاقي. (٢٣٧)

العلاقة بين التقييم والواقع

إنّ عملية التقيم ـ في نظر الصدر ـ عملية منفصلة عن المجتمع وعن التأريخ. لا شك أن هناك علاقة بين الضمير الخلقي وبين البنيات الاجتماعية ومتطلبات العصر وظروفه. لكنّ علاقة عملية التقيم بالواقع لا تعني أن المجتمع والتأريخ يشكلان مصدراً للقيم. إنّ هذه العلاقة شرط ضروري لعملية التقيم، ولكنها ليست شرطاً كافياً في نظر الصدر.

فلو كانت القيم مجرّد انعكاس سلبي للواقع؛ لبقي الناس يعيشون حياتهم في دائرة الأمر الواقع. فتطلع الانسان إلى الأهداف السامية هو تطلع ينطلق من الواقع ليتجاوزه. فمصدر التطلع يكمن في البعد المتعالي في الانسان، أي يكمن في فطرة الانسان كما يرى الصدر. فالواقع لا يمكن أن يكون مصدراً للقيم الأخلاقية ولعملية التقيم؛ لأنّه يحتاج ـ هو الآخر ـ إلى تقيم وإلى تقويم أو إصلاح باسم قيم تتجاوزه من حيث المصدر. (٢٣٨)

تلازم القيم والميتافيزيقا

وقد اصطدمت الفلسفة الغربية المعاصرة بمشكلة مصدر القيم الأخلاقية بسبب نفيها أو تغافلها عن المشكلة الميتافيزيقية. حيث إنّ القيم الأخلاقية

والميتافيزيقا جانبان متلازمان، فلا يمكن تبرير تطلع الانسان إلى ما يجب أن يكون دون القول بوجود جانب متعالي في الانسان. فالماركسية تنفي هذا الجانب والوضعية كذلك. أما الفلسفة الوجودية كما تتجلى عند سارتر فإنّها تنظر إلى الانسان كمجرد نقطة التقاء بين وضعية (Situation) ومشروع (Pnojet). فهو لا يتمتع بماهية، هو مجرد وجود. فالفلسفة الغربية التي طرحت نفسها كفلسفة ذات نزعة إنسانية انتهت إلى نفي إنسانية الانسان، سواء بإرجاع الانسان إلى مجموع العلاقات الاجتماعية على غرار ما ترى الفلسفة الماركسية، أو إلى مجرّد حالة وجودية لا تتمتع بأية هوية كما هو الأمر في الفلسفة الوجودية خاصة في تيارها الملحد.

فهناك طريقان أمام الانسان في نظر الصدر، فهو إما أن ينفي وجود العالم الآخر ويعبد ذاته؛ أي يسعى إلى إشباع رغباته وتحقيق مصالحه فينتهي إلى الضياع، أو يربط حياته بالله فينفتح على معنى الوجود، وينفتح ـ نتيجة لذلك ـ على الآخرين ويصبح سلوكه ذا معنى؛ أي يصبح سلوكاً تعبدياً تقوائياً بفضل ارتباطه بالله المثل الأعلى الحقيقي ﴿ أَفَمَن أَسَّسَ بُنيَانَهُ عَلَى تَقوَى مِنَ اللهِ ورِضوَانٍ خَيرٌ أَم مَّن أَسَّسَ بُنيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانهَارَ بِهِ في نَارِ جَهَنَّمَ واللهُ لا يَهدِي القَومَ الظالِمِينَ ﴾*.

الايمان بالله هو الحل الوحيد

فالأخلاق غير المرتبطة بالله تفقد المعنى الوجودي الذي يعطيها المصدر والفاعلية والالزام. فالاخلاق المؤسسة على الرؤية المادية إلى الكون والانسان هي أخلاق مؤسسة على المصالح الذاتية، وليست لها مبررات للالتزام بالقضايا الاجتماعية والانسانية؛ لذلك يرى الصدر بأن هناك تناقضاً في الفلسفة الماركسية، فهي فلسفة تؤسس رؤيتها الاجتماعية على المساواة أي زوال المصلحة الخاصة باسم المصلحة العامة، ولكنها ـ من جهة أُخرى ـ تنظر إلى

(*) التوبة: ١٠٩.

الانسان والكون نظرة مادية. فالإيمان بالله وبالعالم الآخر (البعث) هو الذي يحل ـ في نظر الصدر ـ مشكلة مصدر القيم الأخلاقية، ويحل في نفس الوقت مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، أي يحل التناقض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة؛ لأن الايمان بالله هو الذي يُخرج الفرد من دائرة الذاتية الضيقة، ويجعله ينفتح على المجتمع وعلى الانسانية.(٢٣٩)

وهكذا وعلى العموم تتأرجح المذاهب الأخلاقية بين اتجاهين: تجاه يرى في المجتمع أو في الطبيعة البشرية مصدراً للأخلاق (مع العلم بأن هناك اختلافاً بين المذاهب حول مكونات الطبيعة البشرية: جانب عقلي أو جانب مادي أو جانب عاطفي وروحي) وهناك اتجاه آخر يرى بأنه لا يمكن تبرير الأخلاق نظرياً وعملياً إلا على أساس مبدإ متعالي تعالياً مطلقاً يتجاوز الانسان، من هنا علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا وبالدين. (٢٤٠)

يتجلى من كتابات الصدر أن الطبيعة البشرية ـ في جانبها المادي البيلوجي ـ ليست في ذاتها خيرةً أو شريرةً. فالصدر يتجاوز هنا الطرح الضيق لمشكلة الطبيعة البشرية، والذي يتأرجح بين تفاؤل روسو (**Rousseau**) وتشاؤم شوبنهاور (**Schopenhauer**) فالأول يرى بأن الأخلاق تعبر عن طبيعة بشرية خيّرة في الأساس، في حين يرى الثاني أن الأخلاقية تكمن في مقاومة إرادة الحياة.

أما الصدر فيرى بأن الطبيعة البشرية ليست جانباً مادياً فحسب. كما أنها ليست عبارة عن جانب روحي وحده، فالانسان وحدة مادية وعقلية وروحية، فلا يمكن تحويل الطبيعة البشرية إلى مجرّد عناصر بيلوجية وغريزية حتى تصبح الأخلاقية معاكسة تماماً لميول الانسان ورغباته.

فالطبيعة البشرية هي ما هو معطى، وهي كذلك تتجاوز ما هو معطى، وذلك بفضل البعد الروحي والمتعالي في الإنسان؛ لذلك فالأخلاقية لا تستمد مصدرها من الطبيعة البشرية ـ ولكنها ـ وفي نفس الوقت لا تتناقض مع

الطبيعة البشرية. فالصدر يرى بأن الجانب المتعالي في الانسان لا يكفي نفسه بنفسه، بل يستمد وجوده وكل قوته من ارتباط الانسان بالله. " فللفطرة الانسانية إذن جانبان: فهي من ناحية تملي على الانسان دوافعه الذاتية، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الانسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الانساني) وهي من ناحية أُخرى تزود الانسان بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية، وبهذا أتمت الفطرة وظيفتها في هداية الانسان إلى كماله، فلو بقيت تثير المشكلة ولا تمون الطبيعة الانسانية بحلها؛ لكان معنى هذا أنّ الكائن الانساني يبقى قيد المشكلة عاجزاً عن حلها مسوقاً بحكم فطرته إلى شرورها ومضاعفاتها، وهذا ما قرره الاسلام بكل وضوح في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِم وَجهَكَ لِلدِينِ حَنِيفاً فِطرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النَّاس عَلَيها لا تَبدِيلَ لِخَلقِ اللهِ ذَلكَ الدِينُ القَيِمُ ولكِنَّ أَكثَر النَّاسِ لا يَعلَمُونَ ﴾* (٢٤١).

مازالت الفلسفة الغربية إلى يومنا هذا لم تحل المشاكل الأخلاقية والاجتماعية الناجمة عن نفي الفلاسفة الغربيين لوجود طبيعة بشرية. فالمشكل المطروح على الفكر الغربي هو بناء الانسان لذاته بعد أن تحرر من القيم الأخلاقية والعادات. إنّ التحرر من القيم الأخلاقية بمعناها التقليدي جعل الانسان الغربي يتعامل مع ذاته ومع غيره خارج مرجعية كونية، في حين أنّ الانسان كان ـ قبل أزمة القيم ـ يرجع في كل مواقفه إلى مرجعية كونية أي إلى قيم أخلاقية قبلية. إن نفي المرجعية الكونية للأخلاق جعل الفلسفة الغربية تنظر إلى الانسان على أنه نتيجة لحركة. فالانسان لا يوجد كطبيعة بشرية أو كذات، بل يتحول عبر التأريخ إلى ذات. فالذات منتوج تأريخي.

(*) الروم: ٣٠.

ومعنى هذا أن الذات ليست معطاة، ليست معطى من المعطيات، فهي لا توجد مستقلة عن التأريخ أي عن عوامل تكونها. فالفلسفة الغربية تنفي الذات كجوهر محدد منذ البداية أي قبل تأثره بالعوامل الاجتماعية والتأريخية. فالذات ليست كونية على غرار الكوجيتو (Cogito) الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود). فالذات محددة تأريخياً ومدفوعة إلى التغيير باستمرار، فالانسان من هذا المنظور لا يسبق تاريخه.

وقد سبق لنا القول: بأن الصدر قد طرح مشكلة الطبيعة البشرية في أفق غير الأفق الذي طرحته فيه الفلسفة الغربية. فالقول بوجود طبيعة بشرية لا ينفي ـ في فلسفة الصدر ـ حركة الانسان عبر التأريخ حركة التأريخ، أو بتعبير أدق تطور الانسان عبر التأريخ لا ينفي وجود طبيعة بشرية، أي التأريخ لا ينفي الكونية على صعيد الذات وعلى صعيد القيم الأخلاقية.

إن الطبيعة البشرية بالنسبة للصدر هي الامكانيات التي يتمتع بها الإنسان، هذه الامكانيات هي التي تمكنه من تحمل مسؤولية تغيير نفسه وتغيير المجتمع والطبيعة، فالطبيعة البشرية هي استخلاف الله للإنسان في الأرض. فالثابت (الفطرة) لا ينفي الحركة؛ لأنّ الطبيعة البشرية ليست ما هو معطى، بل هي ما هو ممكن، وهي ما ينبغي أن يكون خاصة وأن الطبيعة البشرية من حيث هي خلافة لله فهي مرتبطة ارتباط النسبي بالمطلق.(٢٤٢)

ربط الأخلاق بالدين والميتافيزيقا

إنّ اعتبار الانسان كوحدة جسمية وعقلية وروحية ذات بعد متعالي، جعل الصدر يربط الأخلاق بالميتافيزيقا وبالدين معاً. فربطُ الأخلاق بالدين يعني في الأساس ربطها بالمتعالي الذي يتجاوز الانسان، ويتجاوز كل الوجود. القيم الأخلاقية ليست مطلقة في حد ذاتها، فالقيمة المطلقة تتمثل في صفات الله وأسمائه، والقيم الأخلاقية تستمد حقيقتها كقيم من تطلع الانسان إلى المثل

الأعلى، فالفرق الأساسي بين علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا وعلاقة الأخلاق بالدين هو أن علاقة الأخلاق بالدين لا يمكن تصورها بدون هدى الله، فالدين نفسه هدى من الله، والانسان لا يمكن أن يتجه نحو المتعالي بإمكانياته الخاصة، بل بهدى من الله والهدى هنا هو الوحي. (٢٤٣)

في حين أن الميتافيزيقا تعتمد على العقل وحده ولا تقول بهدى الله، إلا إذا تمت صياغتها من موقع معرفي يتشكل في إطار علاقة العقل بالدين، كما هو الأمر في فلسفة الصدر. فالفكر الفلسفي الغربي ابتداءً من نيتشه خاصة اعتبر أن القيم الأخلاقية من صنع الانسان في كون يتجاهل هذه القيم، أي الانسان يصنع القيم في كون لا معنى له، أو يصنعها بقطع النظر عن معنى الكون، فالكون لا يبالي بتطلعات الانسان، والانسان من هذا المنظور هو الذي يعطي معنى للكون وللوجود عن طريق القيم الأخلاقية. وقد ذهبت الفلسفة الوجودية إلى القول: بأن الانسان موجود في كون لا معنى له، وهو حر في خلق القيم وليس من الضروري أن يبررها عن طريق مبررات عقلية.

وهكذا فالفلسفة الغربية قد انتهت إلى عزل الانسان عن الله وعن الوجود، وانتهت بالتالي إلى اليأس وإلى أزمة الانسان وأزمة الحضارة. يرى الصدر أنه ليس من المعقول أصلاً القول بوجود مثل أعلى لحياة الانسان لا علاقة له إطلاقاً بالكون وبمعنى الوجود، فالانسان كائن استثنائي ولكنه ليس منعزلاً عن الكون، بل هو جزء منه، فالنظام الانساني مرتبط بالنظام الكوني. لا شك أن نظام القيم متميز عن نظام الحوادث الأمبريقية، فالقيم تتجاوز الواقع، ولكن علاقة القيم بالواقع والوجود ليست علاقة قطيعة في نظر الصدر، بل علاقة تجاوز، فالقيم مرتبطة بالوجود ارتباط تجاوز؛ لأنّها تستمد حقيقتها من تطلع الانسان إلى المطلق.

وهكذا فالصدر يرى بأن القيم الأخلاقية لا تستمد معناها من الوجود أو من

نظام الكون بل من الله. وقد انتهى فصل القيم عن معنى الوجود، أو ربطها بالنظام الكوني المنفصل عن الله. لقد أدى كل ذلك إلى رؤية أخلاقية غير ملتزمة انتهت إلى اللامبالاة وإلى روحانية مريحة، وهذا نتيجة لغياب أو لميوعة التطلع حيث أصبحت الأخلاق مجرد خضوع للنظام الكوني.

ومن هنا يمكن القول: بأن الصدر قد تجاوز كل اتجاهات الفلسفة الغربية، فهو لم يؤسس الأخلاق على الواقع والوجود، ولم يؤسسها على إنسان منعزل عن الواقع، كما أنه اختلف مع المذاهب الفلسفية التي أسست الأخلاق على الميتافيزيقا، وانتهت إلى مواقف مجردة تجاه الواقع. فربطُ القيم الأخلاقية عند الصدر لا معنى لها خارج تغيير الانسان وتغيير المجتمع والطبيعة. (٢٤٤)

❑ ❑ ❑

النية والمسؤولية والأخلاقية

ركّز الصدر ـ مثل كانط ـ على النية من حيث هي العامل الأساسي الذي يعطي للفعل أخلاقيته، غير أن الصدر يتجاوز الرؤية الكانطية في هذا السياق. فالنية عند كانط هي الامتثال لأمر العقل، أي احترام القانون الأخلاقي من حيث هو أمر قطعي غايته في ذاته. الصدر تجاوز هذه الرؤية عندما حلل النية على أنها ليست مجرّد احترام للقانون، بل هي القيام بالفعل طاعةً لله وابتغاء مرضاته. وهناك نقطة اختلاف أخرى بين الصدر وكانط، كانط ينفي عن الفعل الخلقي كلّ نية أخرى غير احترام إلزامية الأمر القطعي، أي إلزامية الواجب من حيث هو واجب دون النظر إلى غاية أُخرى خارجة عن القيام بالواجب. بينما يربط الصدر الفعل الخلقي بابتغاء مرضاة الله وبنية الفوز برحمته كإرضاء لتطلع الانسان إلى الكمال. (٢٤٥)

وهكذا فالقيمة الأخلاقية مرتبطة بتطلع الإنسان إلى الكمال، أي مرتبطة بتغلب هذا التطلع على كلّ الرغبات. فالقيم الأخلاقية مرتبطة بالنية، وقوة القيم متوقفة على ارتباط النية لنوع الغاية التي قام من أجلها الفعل، وهنا يقدم الصدر مفهوم العلاقة بين الانسان والمثل الأعلى من حيث هي علاقة مبنية على التطلع كعمل تعبدي ذي أبعاد حضارية ملازمة للتخلق بصفات الله وأسمائه. ومع العلم بأنّ هذا التطلع ليس قابلاً لأي تأويل، فهو ليس تطلعاً بالمفهوم البرجسوني، التطلع إلى المثل الأعلى في فلسفة الصدر هو تطلع مضبوط بالأحكام الشرعية لأنّه عبادة، فهناك تناسب بين النية والتطلع والغاية. فأخلاقية الفعل تتحقق لما ترتبط الإرادة بالله، أي لما يقوم الانسان بالفعل في سبيل الله. إن علاقة الأخلاق بالله هي التي تشكل جوهر الأخلاق في نظر

الصدر، فالقيام بالواجب، من أجل الواجب يعني في فلسفة الصدر: القيام بالواجب في سبيل الله أي تلبية لأوامر الله.[(٢٤٦)]

فلسفة فريدة

وهكذا يمكن القول: إن فلسفة الأخلاق عند الصدر هي فلسفة منقطعة النظير؛ لأنّها تتجاوز الطرح الناقص لكلٍّ من مذهب المنفعة ومذهب العاطفة عند برجسون (Bergson) كما تتجاوز صورية الفعل الأخلاقي عند كانط. ففلسفة الأخلاق عند الصدر تعطي للفعل كل أبعاده المادية والروحية والفردية والاجتماعية والحضارية لما تجعله يتمحور حول النية ويستمد أخلاقيته منها[(٢٤٧)]؛ لذلك فمسؤولية الانسان في فلسفة الصدر يغلب عليها الطابع الأخلاقي والروحي، ذلك أنّ موقف الصدر من المسؤولية يختلف عن المذاهب الفلسفية، التي جعلت المسؤولية مرتبطة بعلاقة الإنسان بالضمير كقوة تقيم تكفي نفسها بنفسها. كما يختلف موقف الصدر عن المذاهب التي جعلت المسؤولية مرتبطة بالمجتمع. فالانسان هنا يكون مسؤولاً أمام ضميره أو أمام المجتمع. فالصدر يرى أنّ المسؤولية تستمد حقيقتها ووجودها من ارتباط الانسان بالله، لذلك فهي ذات أساس روحي وذاتي؛ فهي مسؤولية أمام الله، وليست المسؤولية أمام الضمير أو أمام المجتمع والقوانين إلا امتداداً لمسؤولية الانسان أمام الله. فالصدر طرح مشكلة المسؤولية طرحاً كلياً، فهو لم ينظر إليها من جانبها الذاتي على غرار المذاهب التي تقول بمسؤلية الانسان أمام الضمير، كما أنّه لم ينظر إليها في جانبها الخارجي على غرار الذين يقولون بالمسؤولية الاجتماعية، بل طرحها تبعاً لرؤيته إلى مصدر الأخلاق. فالله هو مصدر القيم الأخلاقية والمسؤولية هي مسؤولية أخلاقية في الأساس، أي الانسان مسؤول أمام الله، ومسؤليته أمام الله هي التي تنعكس على الضمير وعلى المجتمع. فمعنى الوجود النابع عن المفهوم الإلهي للعالم هو الخلفية الأساسية والجوهرية للقيم الأخلاقية، وللمسؤولية من حيث هي مفهوم لا يمكن تصور وجود أخلاق

بدونه.[٢٤٨] ، فالصدر رفض الحرية بمفهومها الغربي، فـالحرية ليست حـرية كائن يوجد بذاته كما ترى الوجودية، وليست حرية الانسان الأعلى كما يـرى نيتشه. فالحرية لا معنى ولا وجود لها خـارج الخـضوع المـطلق لله " فـعبودية الانسان لله في الاسلام ـ بدلاً عن امتلاكه لنفسه في الرأسمالية ـ هي الأداة التي يُحطم بها الانسان كل سيطرة عبودية أخرى؛ لأن هذه العبودية في معناها الرفيع تشعره بأنّه يقف وسائر القوى الأخرى التي يعايشها على صعيد واحد أمام رب واحد. فليس من حق أي قوة في الكون تتصرف في مصيره وتتحكم في وجوده وحياته.[٢٤٩]

فالصدر عالج مسألة الحرية والمسؤولية على أسـاس مـيتافيزيقي وأخـلاقي وحضاري، ففلسفته تختلف عن فلسفة سارتر التي نفت وجود الله باسم حـرية الانسان ومسؤوليته. كما أنّ فلسفة الصدر تختلف ـ من بعض الوجـوه ـ عـن فلسفة كانط، التي انتهت عـن طـريق الأخـلاق إلى التسـليم بحـرية الانسـان ومسؤوليته، ويختلف الصدر كذلك مع الطرح الفلسفي النـاقص للـمسؤولية، وهو ذلك الطرح الذي يتأرجح بين القول بالضرورة والقول بالصدفة. فالقضاء والقدر يدحض ـ في نظر الصدر ـ كلاً من الضرورة والصدفة، فالضرورة تنفي مسؤولية الانسان وحريته، والصدفة تنفي عقلانية الكون ومعناه، وتنفي نتيجة لذلك مسؤولية الانسان، والقضاء والقدر بالمنظور الاسلامي يدحض كـذلك الفلسفة، التي تربط أفعال الانسان بوحدة الوجود كخلفية ميتافيزيقية. وحـدة الوجود (Pan theisme) تعتبر أنّ العالم والله يُكونان هويةً واحـدةً وليس الانسان إلا جزءاً من كل مجهول. أي هو جزء من كلٍّ لا يتمتع بالتعالي، فالقضاء والقدر من المنظور الاسلامي يربط الكـون والانسـان بـالخالق ذي الصـفات والاسماء الحسنى، فالألوهية من هذا المنظور هي التي تفسح المجال لحرية الانسان ومسؤوليته[٢٥٠]، ذلك أنّ المسؤولية ليست مشكلة مستقلة عن سائر القضايا الأُخرى في نظر الصدر، فالمسؤولية من حيث هي اختيار حر تتناقض مع النظرة المادية إلى الكون والانسان، فالنظرة المادية إلى الكون تجعل من الانسان مجرّد

جزء من كل، فهو محايث، أي لا يوجد لديه جانب يسمح له بالتعالي؛ لكي يتمكن من الاختيار وممارسة مسؤوليته. فالقدرة على التعالي لدى الانسان لا يمكن تصورها إلا بالنظرة الالهية للعالم. فوجود الله هو الذي يجعل الفعل الحر فعلاً ممكناً. فالقضاء والقدر يختلف إذن عن كلّ من الضرورة القاهرة، والصدفة التي تنتهي إلى العبث والعدمية واللا أخلاقية. فالحرية يفهمها الاسلام "بوصفها جزءاً من برنامج فكري وروحي كامل، يجب أن تقوم على أساسه الانسانية"(٢٥١)

فحرية الانسان تبدأ بإيمان الانسان بالله ووعيه بعبوديته. فالتوحيد يقتضي رفض كلّ القوى سواء كانت عسكرية أو اقتصادية أو سياسية أو حضارية، رفضها كقوى تدعي الاطلاقية. فكلّ القوى مهما كانت تصبح نسبية أمام قوة الله المطلقة، ومن هنا فارتباط الانسان بالله هو الشرط الضروري والكافي لبداية الانسان في ممارسة حريته ومسؤوليته، فالرؤية الاسلامية تعتبر الحرية "تعبيراً عن يقين مركزي (وهو الايمان بالله) تستمد منه الحرية ثوريتها، وبقدر ارتكاز هذا اليقين وعمق مدلوله في حياة الانسان تتضاعف الطاقات الثورية في تلك الحرية.(٢٥٢) فكلّ موقف (من مسؤولية الانسان وحريته) خارج عن علاقة الانسان التعبدية بالله يتناقض جذرياً مع حرية الانسان وكرامته.

ويعتبر موقف الصدر من الحرية والمسؤولية تجاوزاً للمأزق، الذي وقعت فيه الفلسفة الغربية المعاصرة من جراء ثورتها على القيم الأخلاقية باسم حرية الانسان. وقد وصلت بعض اتجاهات الفلسفة الغربية إلى هذا المأزق، الذي تحول إلى أزمة، عندما نظرت إلى الحرية بمعزل عن الأخلاق، أي بمعزل عن المسؤولية كبعد أخلاقي من أبعاد الحرية.(٢٥٣)

فالصدر ربط بين الحرية والأخلاق عندما أكد على المسؤولية كبعد أساسي من أبعاد الحرية، فهو قد عالج مشكلة الحرية في كلّ الميادين في أفق القيم الروحية والأخلاقية الملازمة للإنسان الخليفة في الميدان الاقتصادي (اقتصادنا)

وفي الميدان الاجتماعي والسياسي (منابع القوة في الدولة الاسلامية) .

وهكذا يتجلى من خلال تحليل الصدر للعلاقة بين النية والمسؤولية والأخلاقيه أنّ الحرية ليست قدرة على الاختيار فحسب، بل هي تعبير عن الوجود الانساني كإمكانيات كخلافة لله في الأرض . فالحرية هنا هي أساس استقلالية ذات الانسان وأساس لطاعة الله وللالتزام الأخلاقي الملازم لهذه الطاعة . فلسفة الصدر لم تحدث قطيعة بين الحرية والالزام الخلقي أو بين الحرية والطاعة، كما تتمثل في علاقة الانسان بالله أو في علاقة الانسان بإلزامية القيم . فالحرية عند الصدر ليست تعبيراً عن استقلالية الذات بالمفهوم المبتذل حتى تتناقض مع الطاعة، فاستقلالية الذات، تنبع من الطاعة، الطاعة هنا تدعم استقلالية الذات؛ لأنها تربطها بالتعالي الذي يعطيها إمكانيات لا نهاية لها؛ للتأثير في الظروف الاجتماعية والعوامل التأريخية بدلاً من التأثر السلبي والمنفعل بهذه العوامل والظروف .

إنّ الرؤية الاسلامية إلى الله تنفي التضارب بين استقلالية ذات الانسان وطاعة الله، فالانسان خليفة الله في الأرض؛ لذلك فهو يتمتع بإمكانيات هائلة، هو ملتزم بتجسيدها في الواقع . فالصدر لجأ إلى مفهوم الخلافة؛ ليبين بأنّ الانسان له القدرة، وله الحرية في علاقته مع الواقع . فالتزام الانسان بقضايا الانسانية لا ينطلق من عاطفة إنسانية عامة فحسب . فالالتزام يجد باعثه في النظر إلى كلّ إنسان على أنه خُلق على صورة الله، وأنّ كلّ عمل من أجل الانسانية هو بعد من أبعاد العمل في سبيل الله " وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الانسان؛ لأنّ كلّ عمل من أجل الله إنما هو من أجل عباد الله... فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك "(٢٥٤)

❑ ❑ ❑

إطلاقية القيم وجدلية العلاقة بين الأخلاق والواقع

تتأرجح النظرة إلى الأخلاق عادة بين المادية والروحانية. فأهم عنصر في الانسان حسب هذه النظرة هو الجانب المادي وحده أو الجانب الروحي وحده، وفي المجال الاجتماعي يتم التركيز إما على الفرد وإما على المجتمع.

يرى الصدر أن هذا الطرح ناقص؛ لأنّه طرح جزئي. فالحل يكمن ـ في نظر الصدر ـ في الطرح الكلي الذي ينظر إلى الانسان في كلّ جوانبه المادية والروحية والفردية والاجتماعية كجوانب متداخلة وفي تفاعل مستمر، إنّ تأسيس النظرة الأخلاقية على هذه الرؤية الكلية إلى الانسان سوف يساهم ـ في نظر الصدر ـ في صياغة المذهب الأخلاقي المنتج للتقدم وللحضارة؛ لأنّه ينطلق من الواقع لتغييره، أي ينطلق من الانسان كما هو في واقعه وفي حقيقته. فالمشكل معرفي وأخلاقي إذن فالمذهب الأخلاقي هو امتداد لنظرية المعرفة. (٢٥٥)

دور نظرية المعرفة

لقد طرح الصدر نظرية جديدة للمعرفة تمّ من موقعها نقد فلسفة الأخلاق كما تتجلى في الفكر الغربي، نظرية المعرفة ليست مجرد انعكاس للواقع الاجتماعي أو التأريخي أو غيره، فالعقل له القدرة على المبادرة وعلى التجاوز؛ تجاوز ما هو آني ومعطى؛ لذلك فنظرية المعرفة التي ترتكز عليها فلسفة الأخلاق عند كلّ من ماركس و أ ـ كونت وجون ستيوارت ميل (G.S.Mill) صاحب مذهب المنفعة وغيرهم، هي مجرّد انعكاس سلبي للواقع. لا شك أن نظرية المعرفة في فلسفة الصدر هي انعكاس لمعطيات الواقع، ولكن هذا الانعكاس يتم في إطار علاقة بين الذات والموضوع انطلاقاً من مبادرة الذات العارفة؛ لذلك فالقيم الأخلاقية ليست مجرّد انعكاس للواقع، بل هي تعبير عمّا يجب أن يكون، ففلسفة

الأخلاق تتخذ موقعها من التأريخ وفي التأريخ، لكنها في بعض جوانبها هي ذات مصدر متعالي على التأريخ. إضافة إلى ما سبق فإن القيم الأخلاقية في الرؤية الاسلامية التي طرحها الصدر ليست مرتبطة بتعالي مبهم أو غامض أو من صنع الفكر البشري، أي ليست مرتبطة بالتعالي بمفهومه الفلسفي. القيم مرتبطة بالغيب من حيث هو دين موحى.

لا شك أنّ مسألة التحسين والتقبيح يمكن أن تطرح في هذا السياق. وقد تجاوز الصدر كثيراً من جوانب الطرح القديم لهذه المسألة، فهو لم ينف دور العقل في عملية التقيم. فالعقل يلعب ـ في هذا المجال ـ دوره في أفق علاقته بالغيب، يلعب دوره من حيث هو بعد غيبي في الانسان الخليفة. فالعقل في فلسفة الصدر يختلف عن العقل كما طرحته الفلسفة الغربية خاصة المذهب المادي والمذهب التجريبي والمذهب الوضعي حيث إنّ العقل طرح في هذه المذاهب مقابل الغيب، ومن موقع نفي الغيب إطلاقاً.(٢٥٦) لذلك يرى الصدر أنّ تدخل العقل في عملية التقيم لا يتناقض مع الدين. فكلّ ما في الأمر أنّ العقل نسبي، وليست له القدرة الذاتية أن يُقيم وحده سلوكات وأفعال الانسان. هذا ما يتجلى في فلسفة الصدر من خلال تحليله لمفهوم العبادة.(٢٥٧) فالصدر يطرح المشكلة الأخلاقية انطلاقاً من الواقع، وانطلاقاً من الدين في نفس الوقت؛ لذلك فنظريته الأخلاقية ليست مجرد انعكاس لواقع الأمة الاسلامية في هذه المرحلة من التأريخ، فنظرية الصدر ـ من هذا المنظور ـ مؤهلة لمعالجة أزمة الحضارة المعاصرة؛ لأنّ مصدرها هو الواقع بالمفهوم السلبي لعلاقة النظرية الأخلاقية مع هذا الواقع: أي النظرية كمجرد انعكاس لما هو كائن، فهي لا تنطلق من هذا الواقع السلبي (أزمة الحضارة الغربية وانحطاط الأمة الاسلامية) بل هي نظرية تأتي إلى هذا الواقع؛ لتعالجه بفضل ما تتضمنه من قيم روحية وأخلاقية ذات مصدر متعالي. فليست علاقة الفكر بالوجود ـ هنا ـ علاقة متكافئة بل المبادرة للفكر كقوة تتجاوز الوجود بفضل ما يملكه الفكر من مصدر غيبي، وبفضل لجوء الفكر إلى الدين الموحى.

ففلسفة الصدر تختلف عن فلسفة هيجل، التي حاولت أن تدمج مآسي البشرية في المنطق الجدلي، فانتهت إلى تبرير كلّ ما وقع وما يقع عبر التأريخ باسم المنطق الجدلي، الذي يدفع ـ في نظر هيجل ـ التأريخ إلى منتهاه؛ حيث تزول كل التناقضات وتزول مآسي الانسانية. (٢٥٨)

إنّ أزمة الحضارة المعاصرة تدحض كلاً من فلسفة هيجل وماركس: فالتناقضات بدلاً من أن تزول في المرحلة الأخيرة للعملية التركيبية في التأريخ، هذه التناقضات وصلت إلى درجة قصوى من العمق والتمزق على مستوى الأفراد والمجتمعات، وعلى مستوى العلاقات الدولية وعلاقة الغرب بالشعوب المستضعفة. لقد وصلت حركه التأريخ إلى أقصى درجة من العبث. فالتاريخ قد فقد معناه في نظر الصدر منذ أن فصلته الفلسفة الغربية عن الله، وقد انتهى الفكر الغربي إلى تبرير العدمية والعبث فلسفياً، ويرى الصدر أنّ علاقة الانسان بالمثل الأعلى هي التي تزيل العبث وتزيل العدمية، وتربط الانسان بالخلود.

التعالي المزيف

لقد ظهرت مذاهب فلسفية ابتداءً من أوائل القرن العشرين؛ لمعالجة أزمة القيم في الحضارة الغربية، وقد ربطت هذه المذاهب القيم بالتعالي، لكن هذه المذاهب لم تنجح في بحثها عن الحلول؛ لأنّ التعالي الذي ربطت به القيم هو تعالي من صنع الفكر البشري في نظر الصدر هو مثل أعلى مزيف فالرجوع إلى التعالي تمّ من خلال الرجوع إلى القومية والجمهورية، أو الرجوع إلى الاله غير أن هناك فرقاً جذرياً وجوهرياً بين الاله في الرؤية الدينية والإله في الرؤية الفلسفية، فالإله عند برجسون (Bergson) هو الدفعة الحيوية (Elon uital) في حين أنّ الإله عند وليام جيمس (W.games) صاحب المذهب البرجماتي هو فكرة إجرائية يؤمن بها الانسان حسب مردودها العملي.

وهكذا فهذا النوع من التعالي لا يصلح أن يكون مصدراً للقيم الأخلاقية، فهو غير قادر على حل أزمة القيم في الحضارة المعاصرة، بل على العكس فإن هذا التعالي عمّق الأزمة في نظر الصدر.

العلاقة بالمطلق
بين هيجل والصدر

لقد صاغ هيجل فلسفته بربط الوجود بالفكر المطلق (أي الله في نظره) بربط ما هو كائن بما يجب أن يكون والواقع بالمثال ، غير أن التعالي عند هيجل ليس كالتعالي في الرؤية الاسلامية كما تتجلى في فلسفة الصدر . فهيجل يرى بأنّ "كلّ فلسفة تلجأ إلى التقابل بين السماء والأرض بين الله والكون بين التعالي والمحايثة هي مجرّد رؤية أخلاقية للكون يجب تجاوزها . "(٢٥٩) إنّ هذا الموقف الهيجلي هو النتيجة الحتمية لتصوره لعلاقة الانسان والكون بالفكر المطلق . فالتعالي عند هيجل ليس كالتعالي في الرؤية الاسلامية ، فالتعالي كما يتجلى في فلسفة هيجل يقضي على نفسه ؛ لأنّه يتجسد في الواقع (في التأريخ كما يرى هيجل) أما عند الصدر فإن علاقة الله بالكون وبالانسان هي علاقة الخالق بالمخلوق ، هي علاقة تعبدية وهي علاقة رحمة ولطف . فإذا كانت هناك محايثة فهي ليست محايثة ذوبان التعالي في الوجود . فعلاقة الانسان بالله هي علاقة تعبدية تنشأ عنها قيم أخلاقية معبئة ذات قوة تغييرية هائلة . وعلى العكس من هيجل يرى الصدر أنّ الانسانية إذا تجاوزت الرؤية الأخلاقية إلى الكون والحياة ، تدخل الحضارة في مرحلة أزمة قاتلة لإنسانية الإنسان ، تدخل الحضارة في حركة تكرارية نتيجة لارتباطها بمثل أعلى مزيف وتكراري . (٢٦٠)

تناقضات ماركس ونيتشه

يستمد الإنسان قوته بتحكمه في الظروف التي تحيط به قوة التحكم لا معنى لها ـ في نظر الصدر ـ إذا نظرنا إلى الانسان كمجرد عنصر من عناصر الطبيعة شأنه شأن العناصر والكائنات الأُخرى فالمشكل المطروح هنا هو من أين يستمد الإنسان قوته في مجابهته للطبيعة وللظروف الاجتماعية والتأريخية ؟ الانسان يستمد هذه القوة من جانبه المتعالي أي من خلافته لله في الأرض ، فكلّ فلسفة تؤكد على الانسان وعلى التغيير وتنفي التعالي فإنّها تتناقض مع نفسها ، وهذا ما يتجلى بوضوح في فلسفة ماركس وفلسفة نيتشه إذكيف يتسنى للإنسان أن يقوم

بعملية التغيير وهو مستغرق في الواقع الراهن وحبيس للحاضر، لا يملك أية مبادرة تجاه الأحداث والظروف نتيجة لمحايثته المطلقة؟ ففكرة تحرير البشرية من الاستغلال كما طرحها ماركس، وفكرة الانسان الأعلى التي طرحها نيتشه (بقطع النظر عن صورتها) كلّ هذه الأفكار حول التغيير تتناقض مع رؤية كلّ من ماركس ونيتشه إلى الكون والانسان.

كيف تنشأ الحضارة؟

إنّ الحضارة تنشأ وتنمو بفضل علاقة ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، هذه العلاقة تُعبر عن البعد الميتافيزيقي لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى، فالحضارة تحقق لما يتجاوز الانسان كلّ الأهداف النسبية؛ ليربط حياته بالمطلق، حتى لو كان هذا المطلق مزيفاً أي من صنع الفكر الانساني ـ في نظر الصدر ـ غير أنّ أولوية الجانب الروحي في حركة التأريخ لا تعني نفي الجانب المادي وإهماله، فالصدر رفض الروحانية المتطرفة التي لا تحرك التأريخ ولا تنشئ حضارة وتقدماً بحكم تجرّدها وعدم ارتباطها بالواقع، وقد استدل الصدر على علاقة الجانب الروحي بالجانب الاجتماعي والحضاري بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة وحياة الأئمة عليهم السلام، التي كانت تمثل أحسن تمثيل التداخل بين الروحانية والسياسة والحضارة.(٢٦١) فالصدر لم يكتف بربط القيم الأخلاقية بالواقع بصورة عامة، أي انطلاقاً من هذه العلاقة كمبدإ عام، بل حدّد علاقة القيم بالواقع، فحلل واقع الأمة الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، وطرح مشكلة التخلف وعوامل التحرر منه. (٢٦٢)

الدولة الإسلامية ضرورة شرعية وحضارية

لا شك أنّ الأخلاق تنبع من ذات الفرد في نظر الصدر، لكن إذا كانت الذات شرطاً ضرورياً للأخلاقية فهي ليست شرطاً كافياً، فلا بد من مؤسسات لربط القيم الأخلاقية بالممارسة. وقد طرح الصدر في هذا السياق علاقة الدين

بالسياسة وعلاقة السياسة بالأخلاق. إنّ العلاقة بين المؤسسات والأخلاق هي علاقة جدلية، فالأخلاق تمنح المشروعية للمؤسسة (الدولة) والمؤسسة بدورها تحمي الأخلاق، فمن هذا المنظور إنّ ربط الدولة بالأخلاق يجعلها تتجاوز الإطار الضيق للمؤسسة؛ لتصبح قيمة أخلاقية وحضارية. فالدولة تصبح مجرّد قالب سياسي جامد إذا لم ترتبط بالقيم الدينية والأخلاقية، وعندما ترتبط السياسة بالأخلاق تصبح الدولة دولة التطلع والتحرر لا دولة الضغط والاستبداد، ونتيجة لذلك تلتقي السياسة بالتقدم وبالحضارة تصبح الدولة أداة تفعيل حضاري. " إنّ الدولة الاسلامية تارة تدرس بما هي ضرورة شرعية؛ لأنّها إقامة لحكم الله على الأرض وتجسيد لدور الانسان في خلافة الله، وأُخرى تدرس على ضوء هذه الحقيقة، ولكن من ناحية معطياتها الحضارية العظيمة وقدراتها الهائلة، التي تتميز بها أي تجربة اجتماعية أخرى... الدولة الاسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب بل هي إضافة إلى ذلك ضرورة حضارية؛ لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الانسان في العالم الاسلامي، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الانسانية، وإنقاذه ممّا يعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياع. "(٢٦٣)

الأخلاق والنظام السياسي

لذلك ربط الصدر المشكلة الأخلاقية بالمشكلة الاجتماعية والسياسية. فنوع الملكية يؤدي إلى خير وإلى الشر. والنظام السياسي قد تنتج عنه العدالة والمساواة، وقد ينتج عنه الظلم والاستبداد، فالخير والشر ليسا مسألة ذاتية فحسب، بل لهما علاقة مباشرة بالمؤسسات السياسية والاجتماعية. فالصدر فتح باباً جديداً للفكر الاسلامي المعاصر، الذي يغلب عليه طابع الوعظ والارشاد، فتح الصدر باباً جديداً لتحليل القيم الأخلاقية من خلال تحليل المشكلة الاقتصادية والمشكلة السياسية.

يرى الصدر في هذا السياق أنّ الإسلام وضع حدوداً لسلطة الحاكم، هذه

الحدود هي أحكام شرعية وقيم أخلاقية في نفس الوقت. إنّ هذه الحدود ليست مجرّد أدوات تنظيمية، وليست مجرّد وسائل لاستمرارية السلطة ولمصلحة الدولة فحسب، بل هي حدود لا فرق بينها وبين العبادات، فالمسألة ليست مجرّد مسألة قواعد يحترمها الحاكم، إذا أراد أن يستمر في الحكم بل المسألة مسألة علاقة الانسان التعبدية مع الله. "من المدلولات السياسية للدولة الاسلامية الوضع الواقعي، الذي يعيشه الحاكم والحاكمون في الدولة الاسلامية، فإنّهم يعيشون مواطنين اعتياديين في حياتهم الخاصة وسلوكهم مع الناس... قال الامام علي عليه السلام: (أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر. وأنّ أكون أسوة لهم في خشونة العيش)[٢٦٤].

هكذا يعلم الاسلام الحاكم بأنّ الحكم ليس وسيلة للاستمتاع بملاذ الدنيا، ولا أداة للتميّز عن الآخرين في مظاهر الحياة وزينتها، وإنما هو مسؤولية وخلافة ومشاركة للمستضعفين في همومهم"[٢٦٥]. لذلك فالجوانب التنظيمية والاجتماعية هي مجرّد أبعاد للحكم الشرعي وليست هي الأساس. فالأخلاق السياسية لها طابع خاص، فهي قيم ملزمة بصورة أعمق من كلّ القيم السياسية ذات المصدر القومي أو الوطني أو العرقي، إلزامية القيم تستمدها من مصدرها المتعالي؛ لذلك فهذه القيم لا تخضع لمتطلبات الواقع، بل على العكس فالواقع هو الذي يخضع لمتطلبات القيم، وهذا ما يعطيها قوة لا تنفد. " فالتركيب العقائدي للدولة الاسلامية الذي يقوم على أساس الايمان بالله وصفاته، ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد."[٢٦٦]

لقد أولى للأخلاق السياسية عناية كبيرة نظراً لأهميتها. فالحضارة الغربية بفصلها للسياسة عن الدين أصبحت حضارة الأمر الواقع. الأمر الواقع الخلو من المعيارية أي من التقييم ومن القيم حيث إنّ غايته في ذاته؛ لذلك تميزت الحضارة الغربية باستعمار الشعوب واستغلالها. فالواقع هو المثال. والأخلاق أصبحت

بدورها انعكاساً للواقع لا قوة لتحويله، هذا ما يتجلى في المذهب النفعي، فالانسان في هذا المنظور ذو بعد واحد هو البعد المادي، فكلّ جوانب الحياة تتمحور حول هذا البعد، وهذا ما يجعل الحضارة الغربية تقضي على نفسها بنفسها في نظر الصدر، فهي تدور حول نفسها نتيجة لزوال القيم ذات المصدر المتعالي، وحتى القيم التي تتطلع إليها هذه الحضارة هي قيم نابعة من مثل أعلى مزيف في نظر الصدر، أنتجته هي نفسها بما تتضمنه من نظرة مادية إلى الكون والانسان[٢٦٧] لذلك فحركة الحضارة الغربية هي حركة محدودة ونسبية وليست كونية حتى تعمّ كلّ شعوب العالم كنموذج اجتماعي وسياسي وثقافي، فهي حضارة ذات حركة تكرارية بسبب مثلها الأعلى التكراري في نظر الصدر.[٢٦٨]

حضارة « الإنسان الخليفة »

وتجاه الحضارة الغربية: حضارة الانسان ذي البعد الواحد. يطرح الصدر الحضارة البديلة حضارة الانسان الخليفة، وما تتضمنه من ارتباط بالله، وما ينتج عن هذه العلاقة التعبدية من قدرة على تجاوز الأزمات، ومن إمكانيات في تغيير الواقع وتغيير التأريخ. إنّ العقلانية في حضارة الانسان الخليفة ليست كعقلانية حضارة الانسان ذي البعد الواحد، فالعقلانية في الحضارة الغربية أصبحت مشروطة بالعوامل الاجتماعية والتأريخية. في حين أنّ العقلانية في حضارة الانسان الخليفة هي عقلانية متعالية في مبادئها وأهدافها على الشروط والعوامل الاجتماعية والتأريخية؛ لذلك فهي قادرة على رفع الانسان فوق كلّ ارتباط سلبي بالشروط الاجتماعية والتأريخية، وهذا ما يؤهل هذه العقلانية لتقديم العلاج لأزمة الحضارة الغربية، مع العلم بأنّ تعالي عقلانية حضارة الانسان الخليفة هو تعالي تستمده من ارتباطها بالله، ومن هنا فليس في فلسفة الصدر رؤية تأريخية (النزعة التأريخية) إلى القيم الأخلاقية. القيم الأخلاقية مرتبطة بالتأريخ من حيث التأثير أي من حيث تأثيرها على حركة التأريخ لا من حيث المصدر، فهذا التعالي هو الذي يجعل القيم الأخلاقية قيماً كونية، وهذا

عكس فلسفة الأخلاق الغربية التي تتميز بالنظرة التأريخية إلى الأخلاق: " فكل واقعي معقول وكلّ معقول واقعي " فالقيم نسبية في الفلسفة الغربية نسبية متشتتة لا تبق على حال. فهي تستمد مصدرها من الميول والرغبات (مذهب المنفعة) أو من الضمير الجمعي (الأخلاق عند علماء الاجتماع) أو من وسائل الانتاج، وما ينشأ عنها من تركيبة اجتماعية كما ترى الماركسية. فهناك أزمة معيارية في الغرب تنفي كلّ كونية للقيم الأخلاقية، وكيف تكون القيم الأخلاقية كونية وهي تعتبر ـ في نفس الوقت ـ انعكاساً للظروف الاجتماعية والتأريخية؟

يقول الصدر: " وقد ذهبت الماركسية إلى ربط أشكال التوزيع بأشكال الانتاج، واعتبرت علاقات التوزيع بناءً علوياً حتمياً لعلاقات الانتاج، فكلّ علاقة انتاج ينشأ منها بالضرورة علاقة توزيع معينة... وهذا يعني أن مصلحة الانتاج لا الانسان هي التي تحدّد وتبرر علاقات التوزيع وأنّ كلّ شكل لعلاقات التوزيع يعتبر صحيحاً ومقبولاً ما دام يحقق مصلحة الانتاج... وعلى العكس من ذلك الإسلام فإنّه لا يجد مصلحة الانتاج هي المبرر لعلاقات التوزيع، وإنما يُقيم هذه العلاقات الى أساس قيم ثابتة، وهي القيم الانسانية والربانية، التي تعبر عنها خلافة الانسان في الأرض، وتؤكد الحق والعدل والمساواة والكرامة الإنسانية، ولهذا يشجب الاسلام علاقات التوزيع القائمة على أساس الاستغلال والظلم مهما كان مستوى الانتاج وشكله، بل إن الاسلام لم يشجب هذه العلاقات نظرياً فقط، بل ألغاها عملياً في ظرف كانت علاقات الانتاج فيه بمنطق الماركسية أبعد ما تكون عن شجب تلك الألوان من الاستغلال واستئصالها. وبهذا كان الاسلام نفسه وتطبيقه التأريخي تحدياً صارخاً لمفاهيم المادية التأريخية وقيم الماركسية عن التأريخ والاقتصاد. "(٢٦٩)

إنّ هذه الرؤية (التأريخية) إلى الانسان جاءت ـ في نظر الصدر ـ نتيجة للقطيعة، التي أحدثتها الفلسفة الغربية مع الدين ومع الميتافيزيقا، فهي رؤية

تستحيل من خلالها النظرة إلى الانسان ككائن يستطيع التجرد من السياق التأريخي لاتخاذ مبادرة تجاه الصيرورة.

اطلاق القيم وبعدها التأريخي

إنّ تأكيد الصدر على إطلاقية القيم الأخلاقية وكونيتها لم يجعله ينفي البعد التأريخي للقيم. إنّ اللجوء إلى التأريخ لا يقتضي ـ في نظر الصدر ـ القول بنسبية القيم وبنسبية العقل إلى درجة أنّه عاجز عن الوصول إلى إدراك الحقائق الكونية كالقيم الأخلاقية. إنّ الوصول إلى ما هو كوني لا يعني نفي التأريخ، فالقيم الكونية تتجسد في حركة التأريخ. فلا تناقض في فلسفة الصدر بين الارتباط بالحقيقة المطلقة والتجذر في حركة التأريخ. فالانسان يصنع التاريخ بارتباطه بالمثل الأعلى، فعلاقة الانسان بالمثل الأعلى هي ـفي حدّ ذاتهاـ تجسيد للقيم في الواقع المتحرك. يرى الصدر من هذا المنظور " بأنّ صفات الله وأخلاق الله، علّمنا على أن لا نتعامل معها كحقائق عينية ميتافيزيقية فوقنا لا صلة لنا بها، وإنما نتعامل معها كمؤشرات وكمنارات على الطريق. "(٢٧٠)

فلسفة الاستعمار

وهنا يتجلّى تناقض الفلسفة الغربية فهي ـ من جهة ـ تنفي علاقة الانسان بالغيب أي تنفي كلّ إمكانية للإنسان؛ لاتخاذ موقع خارج وضعيته التأريخية، وهي تطرح ـفي نفس الوقت ـ الحضارة الغربية كحضارة كونية يجب أن تعمّ كلّ شعوب العالم. إنّ هذا الموقف الفلسفي يزلزل كلّ المقومات الأخلاقية والسياسية للحضارة الغربية. فالمبادئ السياسية الرأسمالية والاشتراكية تفقد كلّ مصداقيتها، وكذلك الأخلاق السياسية المتمثلة في حقوق الانسان، حيث إنّ كونية الحضاره الغربية لا ترتكز على أسس تعطيها المشروعية. ومن هنا فمحاولات الغرب لنشر قيمه الحضارية هي مجرّد موقف استعماري أي هي مجرّد "امبريالية ثقافية". فتعميم هذه القيم لا يرتكز على مبررات كونية. " وحال هذا الانسان الذي يحول هذه الرؤية المحدودة من عبر الزمن يحولها إلى مطلق حاله حال الانسان الذي يتطلع إلى الأفق، فلا تساعده عينه إلا على النظر إلى مسافة

محدودة، فيخيل له بأنّ الدنيا تنتهي عند الأفق الذي يراه... وكذلك هنا هذا الانسان الذي يقف على طريق التأريخ الطويل، على طريق المسيرة البشرية له أفق بحكم قصوره الذهني بحكم محدودية الذهن البشري له أفق كذلك بحكم الأفق الجغرافي، ولكن هذا الأفق يجب أن يتعامل معه كأفق لا كمطلق... لا يحول هذا الأفق التأريخي إلى مثل أعلى، وإلا كان من قبيل من يسير نحو سراب. "(٢٧١)

وقد لعبت التاريخانية دوراً كبيراً في ظهور القوميات في أوروبا أولاً، ثم في جميع بقاع العالم ثانياً خاصة في العالم الإسلامي؛ لذلك يرى الصدر بأنّ القيم الأخلاقية والسياسية الغربية ليست في أكثر جوانبها قيماً كونية، فهي تستمد وجودها وقوتها من التفوق التكنولوجي والعسكري، فالكونية هنا هي كونية مزيفة على غرار المثل الأعلى المزيف الذي تسعى نحوه الحضارة الغربية.

منابع القوة في فكر الصدر

إنّ قوة كتابات الصدر وتماسك أفكاره ورؤاه تكمن في المقاربة الموضوعية للمشاكل. فهو قد اعتمد على تحليل الظواهر كما هي لا كما يجب أن تكون، مع العلم بأن هذه المرحلة الأولى تمثل الأساس الذي بنى عليه الصدر المشروع الحضاري الاسلامي. وقد عبر الصدر عن موقفه هذا من الناحية المنهجية عن طريق مفهوم منطقة الفراغ، فمنطقة الفراغ أداة منهجية لربط الواقع بالمثال، وربط القيم الثابتة والمطلقة بحركة التأريخ أي ربط سياق الأمة في التاريخ بإطلاقية القيم الأخلاقية وكونيتها. (٢٧٢) غير أن واقعية الصدر تختلف عن الواقعية كما تتجلى في الفلسفة الغربية. فالماركسية مثلاً قد انطلقت من الواقع (واقع المجتمعات الغربية) وبينت كيف أن رأس المال يزيل إنسانية الانسان. لكن واقعية ماركس هي مجرد انعكاس لواقع معين هو واقع الشعوب الغربية وتاريخها، فهي حقيقة لعالم بدون حقيقة وبدون معنى، فماركس يرى أن المادة هي التي وجدت أولاً ثم وجدت الحياة، وبعد ذلك وجد الانسان، وفي الأخير

سيظهر الانسان الشيوعي كتتويج لحركة التأريخ، فمادية ماركس هي مجرد انعكاس لواقع معين، إذن وهو واقع يتمثل في الحضارة الغربية المنفصلة عن الغيب.

لا شك أن واقعية ماركس هي واقعية تغييرية وثورية، إلا أن عملية التغيير تتم داخل الواقع الفاسد في نظر الصدر، فمفاهيم الفلسفة الماركسية هي مفاهيم مستمدة من الواقع بكلّ جوانبه الايجابية والسلبية: السلبية بكلّ صورها المأساوية المتمثلة في فصل الانسان عن الله.

أما واقعية الصدر فهي تختلف اختلافاً جذرياً عن واقعية ماركس هذه. واقعية الصدر معناها الانطلاق من الواقع لتجسيد ما يجب أن يكون. أي لتجسيد القيم الأخلاقية ذات المصدر الرباني في الحياة الانسانية. تجسيد هذه القيم في سياق ظروف المجتمع وأحواله ومتطلبات المرحلة التأريخية. وهنا يتجلى الاختلاف بين الصدر وبين أكثر المفكّرين المسلمين الذين عالجوا المشكلة الأخلاقية والاجتماعية على مستوى الفرد. في حين أن الصدر عالج المشكلة الأخلاقية والاجتماعية على مستوى المؤسسات، وعلى مستوى تداخل الحياة الذاتية مع الحياة الاجتماعية، لقد جمع الصدر بين مبدإ علاقة الانسان بالمثل الأعلى والتحليل النقدي للواقع، أي عالج المشكلة الأخلاقية والاجتماعية من منظور مفاهيمي وفي إطار الصياغة الفلسفية للرؤية الاسلامية في المجال الاجتماعي والأخلاقي (المذهب الاجتماعي والاقتصادي).

لا شك أن الفكر الاسلامي المعاصر يتميز بعدم الرضى عن الواقع باسم ارتباط الانسان في العالم الاسلامي بالله، وباسم النموذج الحضاري الاسلامي، لكن الفكر الاسلامي المعاصر بقي حبيساً في دائرة النزعة الأخلاقية، ولم يصل إلى مستوى التحليل النقدي والمفاهيمي للواقع إلا نادراً.

أما الصدر فقد انتقد الواقع وانتقد مفاهيم الفلسفة الغربية، التي تضرب

بجذورها في الواقع الفاسد[٢٧٣] وقدم البديل الاسلامي في المجال الأخلاقي والاجتماعي والسياسي كما قدم المنهج الذي يتم عن طريقه تغيير الواقع.

وهكذا لم يعالج الصدر مشاكل الامة من موقع النزعة الأخلاقية، ومن موقع الشعارات التي لا تتعدى العموميات والتي تركز على الفرد. فنقد الصدر للنزعة الأخلاقية هو جانب من جوانب نقد الصدر للمثالية، وقد ساهم الصدر في إثراء المذهب الاخلاقي الاسلامي بفضل نقده للنزعة الأخلاقية حيث فتح الأخلاق على التركيبة الاجتماعية وعلى ثقل الواقع بكلّ جوانبه وبكلّ حتمياته. وفي هذا السياق لم يحلل الصدر مسألة الايمان من الزاوية العقلية المجرده، أو من الزواية الدينية وحدها، بل حلل هذه المسألة من خلال علاقة العقل بالدين وبالواقع، والواقع هنا معناه اهتمامات أمة كالتحرر من الاستعمار ومن التخلف، فالصدر قد أحدث تحولاً في الفكر الاسلامي فيما يخص هذه المسألة، فالاشكالية تحولت عنده من الاهتمام بالانطولوجيا (فلسفة الوجود) في أفق الحقيقة إلى الاهتمام بالانطولوجيا في أفق العمل على تغيير وضعية الانسان في العالم. فهو لم ينظر إلى مسألة العلاقة بين الإيمان والعمل من خلال فقه الفروع، ولم ينظر إليها من منظور مفهوم الحقيقة، كما يتجلى في التيار الصوفي المنعزل عن اهتمامات الامة، فالصدر جمع بين الشريعة والحقيقة عندما حلل علاقة الايمان بالعمل.

ففلسفة الصدر أحدثت نقلة نوعية في تطور الفكر الاسلامي في هذه النقطة، التي تعتبر أساسية ومحورية فهو لم ينظر إلى مبدإ تطبيق الشريعة الاسلامية كشعار، بل نظر إليه نظرة اجتهادية أي نظرة حركية، فالصدر نظر إلى الشريعة من خلال التأريخ، ونظر إلى التأريخ من خلال الشريعة؛ لذلك جاءت فلسفته الأخلاقية مرتبطة بالواقع وبالشرع معاً، وهذا ما يجعلها تختلف عن كلّ من الفلسفة الواقعية والفلسفة المثالية، تتجاوزهما بما تحتويه من أبعاد واقعية ومثالية من حيث انطلاقها من اهتمامات الأمة، ومن حيث الهدف الذي تتجه نحوه القيم الأخلاقية الاسلامية.

وهكذا فالصدر لم يطرح الرؤية الأخلاقية في الاسلام كمجرّد رد فعل على انحراف الحضارة الغربية، أو مجرّد رد فعل على مآسي واقع العالم الاسلامي، بل تعامل مع الواقع بصورة موضوعية عن طريق منهجية منطقة الفراغ كمنهجية تربط الواقع بالمثال، وتربط الشريعة كحقيقة مطلقة بحركة التأريخ، وما تتضمنه من أولويات ومواقف مرحلية، فليست المسألة مسألة طرح الحل الاسلامي مقابل أزمة الحضارة الغربية، لا شك أن موقف الصدر يتضمن هذا الطرح، ولكنه لا يتضمنه كطرح عاطفي متسرع من خلال الشعارات، بل يطرح الصدر الحل الاسلامي كهدف تسبقه مراحل، اي يطرحه انطلاقاً من مقاربة للواقع الراهن عن طريق منهجية التفسير الموضوعي ومنهجية منطقة الفراغ.

إن انطلاق الصدر من الواقع لإحداث عملية التغيير، لا يعني أن موقفه موقف مهادن تجاه هذا الواقع، لقد جابه الصدر الواقع واقع الأمة خاصة في العراق مجابهة اجتهادية، فالاجتهاد يتضمن في فلسفة الصدر الجهاد، والجهاد يتضمن بدوره الاجتهاد. فواقعية الصدر ليست واقعية مهادنة على غرار أصحاب فكرة " المستبد العادل " فقد كان موقفه موقفاً نقدياً بصورة جذرية تجاه السلطات المستبدة إلى درجة أنّه ضحى بحياته في صراعه مع السلطة المنحرفة في العراق. فواقعية الصدر ليست واقعية تبريرية على طريق " الاحكام السلطانية " وعلى طريقة فقهاء السلطان، بل هي واقعية تعبر عن مطلب من متطلبات الاجتهاد والجهاد.

كتابات الصدر تتميز بالوعي العميق بمعطيات واقع شعوب العالم الاسلامي وتنطلق ـ في نفس الوقت ـ من مبادئ وقيم لم يتم النظر إليها إلا كمبادئ وقيم مجردة لدى كثير من المفكرين المسلمين، وذلك مثل خلافة الانسان والتسخير. فالخلافة في فلسفة الصدر معناها الامكانيات التي يتمتع بها الانسان لتغيير نفسه وتغيير الطبيعة والتأريخ، فالصدر لم يحدد الانسان عن طريق مبادئ ميتافيزيقية في أفق التصور المجرد للإنسان، بل حدّد الانسان حسب هذه المبادئ من موقع

علاقتها بالواقع الحي. فالخلافة أصبحت في فلسفة الصدر قيمة روحية واجتماعية وحضارية ومفهوماً رئيسياً من المفاهيم المكونة لمذهب الاسلام في المجال الاقتصادي والاجتماعي، فالخلافة ليست حالة أو وضعية معينة، بل هي حركة فهي في تحقق مستمر وطاقتها لا تنفد. (٢٧٤)

فإطلاقية القيم الأخلاقية لا تنفي الواقع، بل تندمج فيه لتغييره ضمن منهجية منطقة الفراغ كمنهجية منقطعة النظير؛ لأنها منهجية تقوم بعملية تركيبية بين الثابت والمتغير بين القيم الأخلاقية المطلقة ومتطلبات حركة التأريخ.

لقد فتحت العلوم الاجتماعية آفاقاً جديدة وخطيرة للفكر الأخلاقي، وذلك بكشفها عن العوامل النفسية والاجتماعية، التي تتم ضمنها الممارسة الأخلاقية. وقد اصطدم الفكر الاسلامي منذ القرن التاسع عشر بالعلوم، وقد أخذ هذا الاصطدام صورة العجز إلى يومنا هذا حيث اكتفى الفكر الاسلامي ـ كما يتجلى من كتابات ومواقف أكثر ممثليه ـ بطريقة الوعظ والارشاد ورفض العلوم الاجتماعية دون نقدها، ونقد موقفها من القيم الأخلاقية، ودون الاشارة إلى العوامل الاجتماعية والحضارية، التي تتم ضمنها

الأخلاقية، فالصدر يعتبر ـ في هذا الميدان ـ حالة استثنائية حيث انتقد العلوم الاجتماعية، وأرجعها إلى حجمها الحقيقي أي نظر إليها كعلوم تشكلت نتيجة لعوامل اجتماعية وتأريخية وثقافية خاصة بالغرب فنتائجها هي إذن نتائج نسبية، وبفضل هذه النظرة النقدية طرح الصدر المشكلة الأخلاقية طرحاً كلياً وصل إلى مستوى المفاهيم.

❑ ❑ ❑

أخلاق الضغط
وأخلاق الانتظار والتطلع

الضمير الجمعي كمصدر للأخلاق

يرجع علماء الاجتماع مصدر الأخلاق إلى المجتمع من حيث هو قوة تفوق الأفراد فالعلاقات بين الأفراد تنتج عنها ظاهرة تختلف عن الأفراد وتتجاوزهم هذه القوه يطلق عليها دوركايم العالم الاجتماعي الفرنسي اسم الضمير الجمعي فالمجتمع بالنسبة لهذا المفكر هو الذي يخرج الفرد من دائرة ذاته الضيقة، ويرفعه إلى دائرة أوسع وأرقى هي الحياة الاجتماعية، ومعنى هذا أن هناك حقيقة أخلاقية خارج ذوات الأفراد ووعيهم، هذه الحقيقة الأخلاقية تتجلى في المؤسسات والقوانين والقيم. ويستنتج دور كايم ـ انطلاقاً من هذه الأفكار ـ أن المثالي (المثل الأعلى) يمكن أن يتحقق في الواقع، فالمثل الأعلى ليس مجرد مستقبل يتطلع إليه الانسان، فالمثل الأعلى له وجوده في الواقع المعاش.

لا شك أنّ لعلم الاجتماع الفضل في إلقاء الضوء على علاقة الأخلاق بالواقع، غير أن علم الاجتماع لم يميز بين ميدانين مختلفين: ميدان ما هو كائن، وميدان ما يجب أن يكون، لم يميز بين المجتمع كواقع وكأمر واقع وبين القيمة. وعلى العموم علماء الاجتماع جعلوا الأخلاق كمجرد معطى اجتماعي أي كمجرد ظاهرة اجتماعية مثل كلّ الظواهر الاجتماعية الأخرى.

نقد الضمير الجمعي

إنّ اعتبار المجتمع مصدراً للقيم الأخلاقية ينتهي ـ في نظر الصدر ـ إلى تأليه المجتمع " إذن كلّ قابلية وكلّ إبداع وكل فكرة هو قابلية ذلك العملاق، وإبداع ذلك العملاق، وفكر ذلك العملاق الطاغية، وكلّ فرد إنما هو تعبير عن نافذة

من النوافذ، التي يعبر عنها ذلك العملاق الهيجلي.»[٢٧٥]

نلاحظ أن نقد الصدر موجه إلى فلسفة هيجل، غير أنّه نقد موجه كذلك إلى كلّ المذاهب، التي جعلت من المجتمع مصدراً للقيم الأخلاقية.

فالصدر يرى بأنّ الأخلاقية ليست في حقيقتها ذات مصدر اجتماعي، فالتقدم في المجال الأخلاقي مرهون باستبطان الأفراد للقيم الأخلاقية واقتناعهم بقدسيتها وإلزاميتها. فلا وجود للأخلاق خارج الفرد كذات واعية. فالصدر انتقد مفهوم الضمير الجمعي، الذي جعله دور كايم مصدراً للقيم الأخلاقية، فلا يمكن للمجتمع أن يتطور ـ في نظر الصدر ـ إلا إذا استبطن كلّ فرد ـ عن اقتناع داخلي ـ فكرة التغيير أو فكرة الثورة كقيمة أخلاقية ملزمة. فكل تغيير لأحوال الأمة الاسلامية مرهون بتغيير ذوات الأفراد ـ في نفس الوقت ـ عن طريق استيعاب شروط تقدم الأمة كواجبات شرعية أو كقيم أخلاقية تتخذ معنى الواجبات الشرعية.

وهكذا فبدأ التغيير يكمن في الحياة الداخلية للأفراد. فالتحول الاجتماعي والتحرر السياسي والاقتصادي يستمد جذوره من الفرد كشخص وكذات واعية لا من الضمير الجمعي. فالفعل الانساني ليس فعلاً اعتباطياً أو مجانياً، فموقف الانسان من قضايا الواقع يتشكل انطلاقاً من بواعث تحتل فيها القيم الأخلاقية موقعاً رئيسياً، فالفعل الانساني يتضمن بالضرورة بعداً مثالياً على اعتبار أنه ليس مجرّد ردّ فعل آني تجاه الواقع.

والماركسية نفسها رغم ماديتها تؤكد على هذا الجانب؛ فماركس يرى أن الفرق بين المهندس والنحلة يكمن في تصور المهندس لأهداف عمله قبل أن يقوم بهذا العمل، غير أن الماركسية تصطدم بفكرة التعالي بسبب نفيها لوجود الله ولوجود البعد الروحي في الانسان، فالتعالي في الفلسفة الماركسية مرتبط بإجرائية العمل، وليس من وظيفته دفع الانسان الى أهداف مثالية.

فكرة التعالي هي فكرة محدودة في الفلسفة الماركسية وفي الفلسفة الغربية على العموم؛ لأنها فكرة مطروحة بدون أساس ميتافيزيقي أو ديني يبررها، فأساس التعالي في الحياة الإنسانية هو جود الله، وهذا ما جعل الانسان ينفتح على الواقع ضمن نظرة مستقبلية منقطعة النظير؛ لأنها نظرة تفتح آفاق اللانهائي أمام الفعل الانساني أي أمام جهاد الانسان لتغيير العالم. (٢٧٦)

ارتباط الأخلاق بالمفاهيم الاسلامية

لكن يجب ـ في نظر الصدر ـ أن لا ننظر إلى الأخلاق من زاوية الأوامر والنواهي الدينية في معناها الظاهر، أي من زاوية الأوامر والنواهي منعزلة عن النسق العام للقيم والمفاهيم الإسلامية، فهذه النظرة الجزئية قد تجعل الباحث يضع الأخلاق الإسلامية ضمن أخلاق الضغط، وأخلاق الضغط تعني نفي ذات الإنسان كذات واعية ومسؤولة لا تتلق الأوامر فحسب بل تستبطنها عن اقتناع داخلي، فكيف وفق الصدر في رؤيته إلى الأخلاق الإسلامية بين الأوامر الدينية وبين مسؤولية الانسان وضميره كصفتين ملازمتين لكلّ موقف ديني ولكلّ موقف أخلاقي؟

لم يحجز الصدر الأخلاق في الإطار الضيق لنظرة متسرعة إلى الشريعة، أي في الإطار الضيق لفقه الفروع المنعزل عن الرؤية الاسلامية إلى الكون والمجتمع والانسان والتأريخ، بل نظر الصدر إلى الأخلاق من خلال أصول الفقه، وما يتضمنه من جوانب منهجية وفلسفية.

فالفرق بين فقه الفروع وأصول الفقه يكمن في أن الأول يتميز بالنظرة التجزيئية إلى النص وإلى القضايا، في حين أن أصول الفقه يتميز بالنظرة الكلية والمنهجية إلى النص وإلى الواقع؛ لذلك لا يمكن الوصول إلى صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي الإسلامي بالاعتماد على فقه الفروع وحده، فمنهجية أصول الفقه المنفتحة على المفاهيم هي التي مكنت الصدر من صياغة المذهب الاقتصادي في الاسلام، ومكنته من صياغة المذهب الاجتماعي والأخلاقي في الاسلام من

خلال كتاباته خاصة اقتصادنا والتفسير الموضوعي وسلسلة الاسلام يقود الحياة.

انطلاقاً من هذه المنهجية يرى الصدر بأن الأخلاق الاسلامية لا تتمثل في الأوامر والنواهي الدينية وحدها منعزلة عن الجوانب الدينية الأخرى، فالأوامر والنواهي لا معنى لها بدون عقيدة، وما تتضمنه من " نية " و " خشوع " وما تقتضيه هذه القيم والمفاهيم الدينية من ذات واعية ومسؤولة، فلا يمكن تصور نية وخشوع وتقوى دون ضمير خلقي أي دون قوة ذاتية تقتنع بإلزامية القيم الدينية الأخلاقية وقدسيتها.(٢٧٧)

فالقيم الأخلاقية إذا لم تستمد مصدرها من الغيب تصبح مجرد مفاهيم نظرية، أو تصبح مجرد قيم تواضع عليها المجتمع، أو كمجرد أوامر يتلقاها الأفراد عن إكراه من مصدر خارجي، فلا يمكن لهذه القيم أن تبرر إلزاميتها في نظر الصدر.

وهكذا لم يحاول الصدر تحليل الرؤية الاسلامية إلى الأخلاق من خلال ثنائية أخلاق الضغط وأخلاق المتطلع، فهذه النظرة نظرة متسرعة.

إن مرجعية الأخلاق في الرؤية الاسلامية تضع القيم خارج أخلاق الضغط فالايمان والنية والتقوى هي مفاهيم وقيم دينية تنتج عنها أخلاق مبنية على الاقتناع الداخلي، الذي ينبع من ذات الفرد، غير أن تدخل الفرد في العملية التقييمية لا يعني ـ في نظر الصدر ـ أن الانسان هو الذي يقيم وحده أو هو الذي " يخلق " القيم كما يرى سارتر.

إنّ ارتباط الانسان بالله وإسلام وجهه له يعطي للأخلاق طابعاً خاصاً. فإسلام الانسان وجهه لله يتخذ معنى التطلع إلى ما يجب أن يكون، ويتخذ معنى الالتزام تجاه قضايا الأمة واهتماماتها، فهناك فرق جذري بين الأخلاق في الرؤية الاجتماعية التي تجعل الضمير الجمعي مصدراً للقيم ومصدراً للإلزام أي تجعل قوة مجردة لا هوية لها مصدراً للأخلاق، وبين ربط القيم الأخلاقية بالله من

موقع خلافة الانسان وما تتضمنه من تطلع من طرف الفرد إلى قيم مطلقة عن إيمان ونية وتقوى، فيصبح الفرد في وضعية تجاوز لذاته، والانفتاح على الآخرين من خلال انفتاحه على المطلق.

دور مفهوم الخلافة

إنّ مفهوم الخلافة كما حلله الصدر يعني أن الفرد يحقق وجوده باستمرار عن طريق تجسيد إمكانياته في الواقع وفي التأريخ، فالخلافة انفتاح على المطلق، هي قيمة روحية وأخلاقية تتجسد عبر التأريخ، وهي ذات مستويين: المستوى الفردي والمسنوى الجماعي والانساني المتمثل في الأمة. ومن هنا تتميز الخلافة في فلسفة الصدر بالشمولية التي تتكامل فيها كلّ الجوانب الروحية والأخلاقية والمادية والحضارية على العموم، فالخلافة من هذا المنظور ترسم الاطار العام لأخلاق التطلع والتجاوز تجاوز العجز والعقبات والاهداف النسبية. (٢٧٨)

لا تغيير بلا أخلاق
ولا أخلاق بلا مطلق

لا يمكن تحقيق أي تحول اجتماعي بدون قيم أخلاقية متجذرة في ضمير الفرد، فالصدر يرى بأن القيم الأخلاقية هي التي تعبّ شعوب العالم الاسلامي لإعادة بناء الأمة، فالايديولوجيا لا تحتوي إلا على أهداف قصيرة المدى، على أهداف وغايات محدودة بمحدودية الشعارات، وبمحدودية مصدر الايديولوجيا الذي يتمثل في الانسان، فالايدلوجيا لا يمكن أن تحقق وحدها الأعمال الكبيرة كتوحيد الأمة وتحقيق نهضة الحضارة الاسلامية البديلة، فهذه العمليه تحتاج إلى قيم روحية وأخلاقية تنشأ عنها عواطف وتطلعات في مستوى الأهداف الكبيرة، لا يمكن للإيدلوجيا أن ترسم الأهداف الكبرى وتعبّ الانسان (إنسان العالم الاسلامي) للعمل على الوصول إليها، إلا إذا ارتبطت بالمطلق، فالارتباط بالمطلق هو الذي يؤسس الايدلوجيا على قيم روحية وأخلاقية تمكنها من إحداث الاقلاع الحضاري في العالم الاسلامي في نظر الصدر.

الايديولوجيا والغيب

فقوة الإيديولوجيا تكمن في بعدها الغيبي والأخلاقي، فهذه القوة هي التي تمكن الايديولوجيا من مجابهة تحديات حركة التأريخ، إنّ ربط الايديولوجيا بالغيب يعطي للإيديولوجيا قوة التجاوز، التي تفقدها الإيديولوجيا الوضعية المنقطعة عن الغيب، والتي انتهت إلى فردانية تُفتت المجتمع إلى أجزاء متنافرة، أو انتهت إلى جماعية أذابت الفرد في المجتمع وخنقته كشخص وكإنسان في نظر الصدر، ففي كلّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي يفقد الانسان الباعث على التضحية بمصالحه للالتزام بالقضايا الكبرى. البعد المادي للرأسمالية والاشتراكية أي البعد المادي المنقطع عن الله تنشأ عنه نظرة آنية إلى الزمن.(٢٧٩) تتحد بحدود المصالح، وهذا عكس الايديولوجيا المرتبطة بالغيب، والتي تنشأ عنها نظرة مستقبلية من جراء تطلع الانسان إلى الأهداف الكبيرة نتيجة لارتباطه بالمطلق.(٢٨٠)

وهكذا فعملية التغيير ذات الأهداف الكبرى لا تتحقق إلا عندما يتم التغيير في ذات الانسان أولاً، أي في ذهنيته وسلوكه تبعاً لمعنى الكون والحياة. ويرى الصدر أن إنسان العالم الاسلامي مرشح للتغيرات الكبرى المرتبطة بالأهداف الكبرى شريطة أن يستوعب علاقته التعبدية بالله من موقع خلافته لله في الأرض، أي من موقع روحانية إسلامية تختلف عن كلّ الروحانيات المريحة وغير الملتزمة بقضايا الانسانية واهتماماتها. (٢٨١)

الارتباط بالله قوة دافعة

إن ارتباط الانسان بالله ضمن العلاقة التعبدية يحرر الانسان من الحتميات القاهرة، التي يتخبط فيها الانسان المعاصر، الذي تتمحور حياته كلها حول الانتاج والاستهلاك. فالارتباط بالله يجعل من الانتاج عملاً تعبدياً في نظر الصدر، أي يصبح الانتاج كظاهرة واقعية يصبح مرتبطاً بالقيم الروحية والأخلاقية، فانفتاح الجانب المادي من حياة الانسان على الله يحرر الوجود

الانساني من العبث، الذي يؤدي إلى الضياع ويفتحه على حركة لا نهائية لها، لأنها حركة تتجه إلى الله. أي يصبح الوجود الانساني متوجهاً نحو الكمال المطلق. أي يصبح وجوداً في حركة لن تنتهي في "الفناء" في الله بالمعنى السلبي لهذا المفهوم، على غرار ما جاء في بعض تيارات التصوف غير الملتزمة، فليس هناك فناء في الله بهذا المعنى في فلسفة الصدر، بل هناك توجه نحو الله، وما يتضمن هذا التوجه من تطلع إلى المثل العليا في كلّ جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية، فالفناء في الله يلازمه الالتزام بقضايا الأمة والانسانية في نظر الصدر.

إذا كان ربط الأخلاق بالدين يشكل عائقاً أمام تحرير الانسان من الجهل والاستغلال والتخلف في نظر الاتجاه المحدث المتأثر بالماركسية وبالمذهب الوضعي في العالم الاسلامي، فإن علاقة الأخلاق بالدين وارتباط الانسان بالله يشكلان ـ في نظر الصدر ـ أساس الاخلاقية وأساس تحرير الانسان.

التغيير الاجتماعي
بين الصدر وماركس

ويطرح الصدر في هذا السياق الفرق بين الثورة، كما تتجلى في النبوة والثورة، كما تتجلى في الفكر الفلسفي خاصة في جانبه الوضعي والماركسي، فالثورة بمفهومها الإسلامي تنطلق من تحرير الانسان على صعيد الذات؛ لتنعكس على الجوانب الاجتماعية بعد ذلك، فالبعد الروحي والأخلاقي هو أساس لكل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، فعملية التحرر تتم باسم القيم الأخلاقية، وهذا عكس الفلسفة الماركسية التي ترى بأن تحرير الانسان لا يتم بفضل القيم الأخلاقية، بل يستمد وجوده ومعناه من المجتمع والتأريخ. فالقيمة الأخلاقية تستمد وجودها من صورة وشكل وسائل الانتاج، وما ينتج عن هذا الشكل من علاقات التوزيع، فالصراع الطبقي لا يرتكز على قيم أخلاقية معبئة على غرار

الرؤية الاسلامية، بل الانتماء الطبقي هو الذي يحدد القيم الأخلاقية. (٢٨٢) في حين أن الثورة كما تتجلى في النبوة تستمد معناها وقوتها من علاقة الانسان بالله والتقرب إليه. والصراع من أجل تحرير الانسان يتم ضد الخط المنحرف عن الطريق المرتبط بالله، وما ينجم عن هذا الانحراف من استغلال وقهر للشعوب. فالقيم الأخلاقية تأخذ موقعها في سياق علاقة الانسان بالعالم الآخر، وهذا ما يعطي للقيم الأخلاقية معنى وغاية، ويفتح المجال أمام الأفراد والمجتمعات لاستبطان القيم عن تقوى واقتناع، فالمعنى والتقوى والنية والتطلع صفات متلازمة في فلسفة الصدر الأخلاقية.

فليس هناك عبث حتى يصطدم الانسان بالعجز والاحباط، وليس الفرد مجرد عنصر ذائب في كلّ أكبر منه كالمجتمع أو الانسانية أو التأريخ حتى يصطدم الانسان بالضياع. فارتباط الانسان بالعالم الآخر يُثبت الذات ويعطي للقيم معنى وإلزامية، ويفتح الأخلاق على حركة التأريخ.

فلا مجال للأخلاق ـ في نظر الصدر ـ دون ضمير خلقي مع العلم بأن الضمير الخلقي، في فلسفة الصدر يختلف عن الضمير الخلقي بمفهومه الملائكي أي الضمير المنقطع ـ عن الله ـ فالمؤمنون يلتزمون في المجال الاجتماعي باسم الايمان.

وهكذا، فعندما ربط الصدر الأخلاق بالايمان فإنه قد أسس الأخلاقية على مبدإ العلاقة العقائدية والشرعية بين الدين والمجتمع، كما أنّ هذا الموقف سمح له بنقد أخلاق الضغط، والتأكيد على أخلاق التطلع والتجاوز، التي تنبع من ذات الانسان عن اقتناع تقوائي إيماني.

الأخلاق المغلقة
الأخلاق المفتوحة

هناك نقاط تلتقي فيها كل من فلسفة برجسون (**Bergson**) وفلسفة الصدر في مجال الأخلاق. لقد ميز برجسون بين نوعين من الأخلاق: أخلاق المجتمعات المغلقة، وأخلاق المجتمعات المفتوحة. الأخلاق المغلقة هي أخلاق الخضوع

لمتطلبات المجتمع هي أخلاق المحافظة وأخلاق العادات والتقاليد، فهي أخلاق تنفي التغيير. أماالأخلاق المفتوحة فهي أخلاق التطلع والحركة. الأخلاق المفتوحة تتجسد من خلال شخصيات استثنائية تؤثر في ضمائر الأفراد. فالصدر يثير أحياناً نفس المواضيع فالاتفاق هنا هو اتفاق حول بعض المواضيع أو المسائل المرتبطة بالأخلاق، وليس اتفاقاً في الرؤية أو حول معالجة هذه المسائل. فالصدر يختلف عن برجسون، لأنه يعتبر أن الانسان يعيش الأخلاق المفتوحة في حياته اليومية، فلا وجود لقطيعة جذرية بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة، كما هو الأمر عند برجسون، حيث إنّ فلسفة الصدر تؤكد على علاقة الواقع بالمثال والنسبي بالمطلق. يقول الصدر: " والقرآن الكريم يسمي هذا النوع من القوى التي تحاول أن تحول هذا الواقع المحدود إلى مطلق، وتحصر الجماعة البشرية في إطار هذا المحدود، يسمي هذا بالطاغوت. قال سبحانه وتعالى ﴿ وَ الَّذِينَ اجتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى الله لَهُم البُشرَى فَبَشِر عِبَادي ۞ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ أُولَئك الَّذِينَ هَدَاهُم اللهُ وَأولئك هُم أُولُوا الأَلبَابِ ﴾*.

ما هي الصفة الأساسية المميزة التي ذكرها القرآن لمن اجتنب عبادة الطاغوت؟ قال: ﴿ فَبَشِر عِبَادي ۞ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ ﴾ يعني لم يجعلوا هناك قيداً على ذهنهم، لم يجعلوا إطاراً محدوداً لا يمكنهم أن يتجاوزوه... جعلوا الحقيقة هدفهم؛ ولهذا يستمعون القول فيتبعون أحسنه. يعني هم في حالة طموح في حالة تطلع وموضوعية.. "(٢٨٣)

ويرى الصدر بأن الاسلام لم يترك علاقة الثابت بالمتغير في المجال الأخلاقي عرضة لأي تأويل، بل حدد هذه العلاقة عن طريق مبدإ الاجتهاد ومنهجية منطقة الفراغ.

(*) الزمر: ١٧ ـ ١٨.

إنّ الصدر يربط، مثل برجسون، الأخلاق بحركة التأريخ، يـربط الأخـلاق بجاذبية كائنات استثنائية كمثل عليا للبشرية. غير أن هناك اختلافاً كبيراً يكاد يكون جذرياً في تحديد هذه الكائنات الاستثنائية. هذه الأخيرة لم تحدد بدقة من طرف برجسون، لا شك أن برجسون يرى بأن هذه الكائنات الاستثنائية تتمثل في الانبياء والقديسين. لكن برجسون لم يربط استثنائية هذه الكائنات بالتأريخ وبالواقع الحي كما فعل الصدر. فالصدر قد حلل الرسـالات السماويـة تحـليلاً سوسيولوجياً وتأريخياً وأخلاقياً، كما حلل حياة الأئمة عليهم السلام وأدوارهم ودور كل إمام بربط حياة الامام ومواقفه المعصومة بمتطلبات الشرع ومتطلبات المرحلة التأريخية، فنموذجية الإمامة حللها الصدر في تفصيلاتها مع الواقع ومع التاريخ من موقع عصمة الأئمة عليهم السلام. (٢٨٤)

هناك ثنائية في الرؤية الأخلاقية عند برجسون: ثنائية المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح، هذه الثنائية لا وجود لها في الفلسفة الأخلاقية لدى الصدر. فـالمجتمع الراهن هو مجتمع مفتوح من حيث هو أمة (الأمة الاسلامية) الأمة ليست ما هو كائن فحسب، هي ما هو كائن وما يجب أن يكون من حـيث هـي مجـتمع في تحقق مستمر. (٢٨٥)

التطلع

وعلى العموم فالهدف الذي يسعى إليه الانسان في الرؤية الصدرية هو هدف أسمى وأعظم من الهدف الذي تصورته الفلسفة الغربية، ونتيجة لذلك فالتطلع هو كذلك أقوى بكثير من فكرة التطلع التي صاغتها الفلسفة الغربية، حتى ولو كانت هذه الفلسفة تقول بوجود المطلق كما هو الأمر في فلسفة برجسون؛ لأنّ هذا المطلق هو من تصور الانسان، ولا يمكن للانسان أن يتصور إلا مطلقاً غير حقيقي مطلقاً مزيفاً في نظر الصدر.

كما أنّ ربط الأخلاق بالغيب ينتهي ـ في فلسفة الصدر ـ إلى إنسان أعلى من الانسان الأعلى الذي تصوره نيتشه، فالتطلع إلى المطلق يزيد من قوة التطلع،

ويقوي إرادة الانسان الذي لا ينظر إلى الواقع الراهن إلا من خلال الأهداف الكبيرة، التي يرسمها له ارتباطه بالغيب.[٢٨٦] وليس الأمر كذلك في فلسفة الأخلاق الغربية، ففهوم الانسان الأعلى كما طرحه نيتشه ليست له مقومات. أي لا يتمتع بمشروعية طالما أن نيتشه فصل الحياة الإنسانية عن الروحانية ذات المصدر المطلق، واستبدلها بروحانية من تصوره كإنسان متأثر بالحضارة الغربية في مرحلة تاريخية معينة؛ لذلك على الرغم من تأكيد نيتشه على إرادة القوة ونقده لكلّ العوامل، التي تؤدي بالانسان إلى الضعف نقول: على الرغم من ذلك، فإن فلسفة نيتشه جاءت كانعكاس للعوامل الاجتماعية والثقافية والحضارية بدلاً من أن تطرح نفسها كفلسفة محولة للواقع (لا كمجرد رد فعل له) ففلسفة الأخلاق عند نيتشه هي في صورتها العامة فلسفة تبرير للواقع لا فلسفة تغيير.

الانسان الخليفة هو الانسان الأعلى وهو إنسان المستقبل

إنّ الانسان الخليفة ـ من منظور فلسفة الصدر ـ هو " إنسان أعلى " بمعنى خاص. هو إنسان أعلى بفضل عبوديته لله وليس إنساناً أعلى بفضل انقطاعه عن الله، فالعلو هنا هو علو تكريم، أقصد علواً روحياً وأخلاقياً وحضارياً، لقد طرح نيتشه مفهوم الانسان الاعلى كإنسان المستقبل الذي تحرر من الأخلاق المسيحية ومن الأخلاق التقليدية على العموم. أما بالنسبة للصدر فإنّ الانسان الخليفة هو إنسان المستقبل، والمستقبل هنا ليس خاصاً بمرحلة زمانية معينة يصل إليها الانسان لتنتهي حركته، فالمستقبل عند الصدر يعني الانفتاح على اللانهائي، فالانسان الخليفة هو الذي يجسد عن طريق عبوديته صفات الله وأسماءه.

التطلع والمستقبل

إنّ تطلع الانسان الى ما يجب أن يكون من حيث هو تطلع يعبر عن مصير الانسان. إنّ هذا التطلع يجد في الرؤية الأخلاقية والاجتماعية الاسلامية منطلقاً ملموساً عن طريق الأحكام الشرعية، وما تتضمنه من مفاهيم يستمد منها

المشروع الحضاري وجوده على الصعيد النظري والقيمي، فالاحكام الشرعية تمدّ التطلع بالوسائل المفاهيمية والقيمية، التي يتحقق هذا التطلع عن طريقها في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وليس الأمر كذلك بالنسبة للمذاهب المثالية والطوباوية.

لاشك أن الماركسية عندما تطرح فكرة زوال الطبقات وزوال الدولة تطرحها ـ هي الاخرى ـ انطلاقاً من الواقع فماركس قدم أفكاره على أنها أفكار علمية في نظره. وطرح اشتراكيته على أنها اشتراكية علمية، ليميزها عن أنواع الاشتراكية الأخرى، غير أن الماركسية تنتمي في بعض جوانبها إلى المثالية، فهي قدمت الوسائل التي تمكن الانسان من الوصول إلى هدف لا علاقة له بالانسان، إلا أن هذا الهدف (المجتمع الشيوعي) يعبر عن منطلقات تصورها ماركس (المادة أصل الوجود، الدين أفيون الشعوب) انطلاقاً من مرحلة تأريخية في حقل حضاري ونظري معين هو الحقل الحضاري الغربي، ثم انطلاقاً من هذه الخصوصية عمّم أفكاره؛ لتشمل كلّ الشعوب، بل لتشمل الكون كلّه (المادة أصل الكون).

إنّ التطلع إلى ما يجب أن يكون هو تعبير عن بعد من أبعاد الحياة الانسانية في نظر الصدر، فلولا هذا التطلع لما كان أي تقدم، ولبقي التاريخ جامداً لا صيرورة له، غير أنّ هذا التطلع إذا بقي عفوياً سينتهي إلى مثالية مجردة. وقد أكد الصدر على فكرة التطلع، وتجاوز كلاً من المثالية والطوباوية من حيث قوة التطلع، ومن حيث سمو الهدف، فعلاقة الانسان بالمثل الأعلى تضع لحركة الانسان عبر التأريخ هدفاً يتجاوز العقل ويتجاوز الخيال فتصبح المثالية والطوباوية مجرد انحراف لهذا التطلع.

فالصدر حاول أن يقدم نظرة جديدة إلى الانسان، يمكن الانطلاق منها لحلّ مشكلة أزمة الحضارة المعاصرة.

الانسـانية بـين الديـن
و « النزعة الانسانية »

لا شك أن الفكر الوضعي والماركسي، بل الفكر الغربي في أكثر تياراته، يرى بأنّ هناك اختلافاً جذرياً بين الدين والنزعة الانسـانية (Humanisme). فالدين يتمحور كلّه حول الايمان بالله المتعالي في حين أن النزعـة تـنطلق مـن الانسان ولا تتجاوزه، وقد وصلت هذه النزعة إلى تأليه الانسان، فهي قد نفت وجود الله ووضعت الانسان مكانه فباسم قيمة الانسان تمّ نفي وجود الله.

أما الرؤية الدينية إلى الانسان فهي رؤيـة تـنطلق مـن الله إلى الانسـان، فالانسان يستمد قيمته الكونية بفضل علاقته التعبدية بالله، ويرى الصدر أن هناك تناقضاً جذرياً بين رؤية النزعة الانسانية إلى الكون والانسـان، وبـين رؤية الدين، فالنزعة الانسانية تجعل الانسان كمجرد نتيجة حـتمية لعـوامـل مادية، ومصيره لا يتجاوز هذه الحياة.

لا شك أن النزعة الانسانية وضعت أهدافاً لحركة الانسان عبر التاريخ، إلا أن هذه الأهداف ليست في نظر الصدر إلا " مثلاً عليا تكرارية " لأنها من صنع الانسان النسبي. أما الرؤية الدينية إلى الانسان فقد وضعت الله هدفاً يتطلع إليه الانسان، وهذا الهدف بوصفه المثل الأعلى الحقيقي يجعل مـن مـصير الانسـان مصيراً مرتبطاً بالخلود.

فالانسان يستمد قوته من علاقته التعبدية مع الله فبفضل هذه العلاقة يصبح الانسان خليفة لله في الأرض، فاستخلاف الانسان هو رحمة من الله، وكلما ازداد تطلع الإنسان إلى الله، ارتفعت قيمته وقوي مسار خلافته. (٢٨٧)

وهكذا فقد صاغ الصدر انطلاقاً من الاسلام رؤيـة إلى الانسـان تـتجاوز النزعة الانسانية، فالانسان خـليفة لله في الأرض؛ لذلك فـهو يـتمتع بأبـعاد وطاقات لا وجود لها لدى إنسان النزعة الانسانية. لقد أكدت النزعة الانسانية على العلم وعلى قدرة الانسان على تحويل الطبيعة وعلى العقل والارادة والحرية

والفضيلة، لكن هذه الصفات محدودة بمحدودية مصدرها (الانسان والتأريخ) ومحدودية أهدافها التي لا تتجاوز هذه الحياة، فهذه الصفات تأخذ صورة أخرى في فلسفة الصدر. إنّها بانفتاحها على المطلق بفضل ارتباط الانسان بالله تصبح لا مجرد صفات محدودة بهذه الحياة، بل هي صفات تَخلُّق بأخلاق الله فلا حدود لها إذن، فهي في تحقق إلى ما لا نهاية على المستوى الانساني(٢٨٨).

وهكذا يمكن للرؤية الأخلاقية الاسلامية أن تلتقي مع الثقافة الغربية ومع غيرها في هذا المجال، إلا أن الرؤية الاسلامية تحدث تغييراً جذرياً للقيم الاخلاقية بربطها بالله، فتتجاوز قوة إلزاميتها مستوى القيم في صورتها الوضعية؛ لتصل إلى مستوى الواجب الشرعي الذي يستوعبه المؤمنون كعلاقة تعبدية تقوائية بين الانسان والله تنعكس على علاقة الانسان مع الانسان(٢٨٩)

التطلع والرفض والتغيير

ومن هنا فإنّ تميز الاخلاق في الاسلام بالتطلع، لا يعني أنها أخلاق مثالية ومجردة. فالرسول صلى الله عليه وآله تعامل مع الانسان فرداً ومجتمعاً حسب معطيات الواقع، فالإسلام كما يتجلى من فلسفة الصدر لم ينفِ الحتميات الاجتماعية والتأريخية، بل تعامل معها وأنطلق منها.
لذلك فالأخلاق لا تعني الهروب من الواقع، بل تعني استيعاب الواقع لتغييره.

لا شك أن كلّ تغيير يقتضي رفضاً للواقع الراهن وتطلعاً إلى مستقبل جديد. فحقيقة التغيير تكمن في تطلع الانسان ومحاولته لتجاوز أوضاعه، إلا أن رفض الواقع لا يعني ـ في فلسفة الصدر ـ رفض الواقع بإطلاق، فالرفض هنا ليس رفضاً انفعالياً، فالرفض قيمة أخلاقية؛ لأنّ الواقع فاسد (الانحطاط، الاستعمار، التخلف، التبعية، الاستبداد...) وعملية الرفض عملية مبدئية. هذا على صعيد القيم، أما على الصعيد العملي، فالصدر يرى بأن التعامل مع الواقع ضروري، لاكتشاف عوامل تغييره.(٢٩٠)

فعملية التغيير لن تتم بمجرد الرفض. فالرفض في حد ذاته لا ينتج أي شيّ

فعملية الرفض ينبغي أن تتخذ ـ في نظر الصدر ـ صورة التجاوز؛ لكي تكون ذات نتائج إيجابية، أي تجاوز الواقع الفاسد من أجل الوصول إلى واقع أحسن. فالقيم الأخلاقية هي التي تجعل الرفض هدماً وبناءً. فالرفض في حد ذاته هدم، أي هدم ما هو كائن. وعملية التقييم هي التي تفتح الرفض على آفاق البناء(٢٩١)

فليست القوى الاقتصادية هي التي تدفع بالشعوب إلى الثورة في نظر الصدر، بل القوى الأخلاقية. فالتناقضات التي تكمن في كل من النظامين السياسي والاشتراكي هي تناقضات معنوية وأخلاقية: التناقضات بين نتائج النظامين في الواقع وبين تطلعات الانسان الأخلاقية والروحية كالعدالة والمساواة والحرية؛ لذلك فالامكانيات الاقتصادية تابعة للامكانيات الأخلاقية لا العكس بالنسبة للصدر، فكلّ عملية تغييرية في العالم الاسلامي ترتكز على مبررات أخلاقية.

التغيير الأخلاقي
اساس التغيير الاجتماعي

وهكذا فالصدر عالج المشكلة الأخلاقية لا على صعيد نظري مجرّد، بل في إطار علاقة الأخلاق بالسياسة والحضارة وبالتاريخ؛ لذلك ارتبطت فلسفة الصدر الأخلاقية بالوضع الراهن الذي يشكل اهتمامات الأمة (التحرر السياسي، التنمية ، وحدة الأمة...) لكن معالجة الأوضاع الراهنة من طرف الصدر تمت في أفق النظرة المستقبلية، التي تتحدد انطلاقاً من معنى الوجود. فالأخلاق هنا هي أخلاق تطلع: رفض الواقع الفاسد لا ينتهي عند حدود الرفض. الرفض لا يكفي نفسه بنفسه في نظر الصدر، فهو لا يأخذ معناه إلا في سياق التطلع إلى مجتمع جديد وحضارة جديدة وهذه الحضارة الجديدة ليست مجرد هدف غائم، بل تستمد معقوليتها وإمكانية تجسدها من السنن التاريخية فهناك تداخل ـ في نظر الصدر ـ بين القيم الأخلاقية والسنن التاريخية.(٢٩٢) ومن هنا فحركة الشعوب الاسلامية عبر التأريخ لا تستوعبها مرحلة معينة

بسبب الأسس الروحية للحركة؛ لذلك فالتغيير إما أن يكون أخلاقياً أو لا يكون.

إنّ تغيير البنيات الاقتصادية والاجتماعية شرط ضروري ولكنه غير كافي. فأساس التغيير يبدأ من ذات الانسان. انطلاقاً من هذه الأفكار أكد الصدر على الطابع الروحي لثورات التحرير ولمعركة التنمية في العالم الاسلامي، وذلك كلّه من موقع الأبعاد الثورية والحضارية الملازمة للقيم الروحية و الأخلاقية.[٢٩٣]

إنّ تاريخ الانسانية لا يتحرك نحو الشر أو العدم والعبث، فالشعوب المستضعفة لا تُقهر وتُستعمر وتُستغل بصورة مستمرة. فهناك وعي شعبي ذو طابع أخلاقي وسياسي لدى شعوب العالم الاسلامي يجعلها تتطلع إلى تحقيق مجتمع عادل وحر.

❑ ❑ ❑

الامامة
والأمة وأخلاقية الانتظار

المستضعفون وايجابية الانتظار

ألقى الصدر الضوء على الأهمية التأريخية للاستضعاف، وحلل الأسس التاريخية لهذا المفهوم. تجاوز الصدر التحليل الماركسي لمفهوم البروليتاريا، وهو التحليل الذي يجعل من البروليتاريا مجرّد نتيجة لحركة التاريخ. إنّ تأسيس الاستضعاف على قيم أخلاقية كونية، يجعل موقف المستضعف أكثر تأثيراً على حركة التأريخ من موقف البروليتاري، وهذا راجع إلى أنّ ربط الإنسان بحركة التأريخ بمعزل عن قيم أخلاقية موجهة لهذه الحركة، يجعل الانسان مجرّد منتوج تاريخي. في حين أنّ ربط الانسان بالقيم الأخلاقية، يجعله في علاقة تأثر وتأثير تجاه حركة التأريخ؛ لذلك فالرؤية الأخلاقية عند الصدر هي رؤية جهادية لا تواكلية. فالأخلاق لا تنبع من روحانية غير ملتزمة، بل من روحانية ملتزمة سياسياً وحضارياً. وهذا ما يتجلى بوضوح من تحليل الصدر لعلاقة كلّ مرحلة من مراحل تاريخ الأمة بظهور الامام المهدي عليه السلام، فالأخلاق التي تتماشى مع علاقة المسلمين بالإمام المهدي عليه السلام ليست أخلاق انتظار (انتظار الظهور) بل هي أخلاق جهاد يؤسس الانتظار على محاولة استيعاب عوامل النهضة لتغيير الواقع المنحط. وبعبارة أدق فإن الانتظار ينبغي ـ في نظر الصدر ـ أن يكون مبنياً على السعي لتغيير الواقع لا على التواكل (الانتظار السلبي) فإن الانتظار الإيجابي الذي يؤكد عليه الصدر هو انتظار ملازم لمفهوم الاستخلاف، ووعد الله بنصر المستضعفين. فهنا توجد علاقة بين الانتظار والظهور. أي توجد علاقة بين الواقع (انحطاط الأمة وتبعيتها) والمثال

(ظهور الامام المهدي عليه السلام) .[(٢٩٤)]

فعلاقة إنسان العالم الاسلامي كفرد وكأمة مع الامام المهدي عليه السلام هي علاقة انتظار من نوع خاص في نظر الصدر. على العموم الانتظار هو انتظار تطلع لتجسيد مجتمع عادل. وإذا كان الطابع العام لظاهرة الانتظار هو السلبية. أي اتخاذ مواقف غير ملتزمة تجاه الواقع، فإن الانتظار في الرؤية الاسلامية غير ذلك في نظر الصدر؛ لأنّ الانتظار يستمد قوته من العقيدة (التوحيد) ومن الشريعة، التي ترى في التزام الانسان بقضايا الأمة والانسانية واجباً شرعياً. وهكذا يتخذ الالتزام بقضايا الأمة في أفق الانتظار صورة الواجب الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ كلّ أنواع الانتظار الأخرى من هيجلية وماركسية وغيرهما، جعلت الانتظار مرادفاً لمفهوم نهاية التأريخ، فالانتظار هنا يعبر عن الوصول إلى المنتهى. منتهى حركة التأريخ، وهذا يختلف جذرياً عن الانتظار كما يتجلى في الفكر الاسلامي. خاصة في فلسفة الصدر: فالانتظار هنا ليس نهاية لحركة التأريخ، بل هو بداية جديدة لحركة الانسانية عبر التأريخ، وهي حركة تطلع وجهاد للتخلق بصفات الله وأسمائه؛ لذلك فالانتظار هو رفض للواقع من حيث هو واقع متناقض مع ما ينبغي أن يكون. فثقل الواقع قد يجعل كل محاولة للتغيير أمراً صعباً أو مستحيلاً، ويحول ذهنية المجتمع إلى ذهنية سلبية مهادنة تتأثر بثقل الواقع ولا تؤثر فيه. وهنا يأتي الانتظار ليكسر الحواجز النفسية التي تقف أمام محاولة التغيير والاصلاح. ذلك أن الانتظار في الرؤية الاسلامية كما تتجلى في فلسفة الصدر ليس مجرد هروب من الواقع عن طريق تخيل واقع أحسن منه. بل الانتظار تعبير عن بعد من أبعاد فطرة الإنسان التي تتميز بجانب متعالٍ يجعل الانسان يتطلع باستمرار إلى مستقبل أحسن، والانتظار يلبي هذا التطلع.

إنّ أخلاق التطلع المرتبطة بالإمامة، يلازمها انتظار يختلف عن الرغبة، أو

التعويض الناتج عن الهروب من ضغط الواقع. التطلع والانتظار لا يؤديان إلى موقف منفعل من طرف الانسان، بل يدفعان بالانسان إلى اتخاذ موقف فعال تجاه الأحداث. كما أن التطلع بدوره ليس مجرد أمل بل هو انتظار «انتظار الفرج». فإذا كانت الأخلاق التي تستمد مصدرها من المجتمع تعبر عن زمان مغلق، فإن الأخلاق التي تستمد مصدرها من التعالي تعبر عن الزمان المفتوح على اللانهائي. (٢٩٥)

لا شك أنّ هناك ايديولوجيات وفلسفات صاغت مشاريع أصبح يتطلع إليها الإنسان كالماركسية مثلاً، فما هو الفرق بين هذين النوعين من التطلع: التطلع الملازم للأخلاق الاسلامية. والتطلع في الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية المنقطعة عن الغيب؟

يرى الصدر أنّ التطلع إلى مجتمع مثالي لازم البشرية منذ أقدم العصور. ولكن تطلع الشعوب الاسلامية يتميز بخصائص من حيث طبيعة التطلع ومن حيث الهدف. التطلع في الرؤية الاسلامية ليس تطلعاً غائماً، بل هو تطلع نابع من الدين الموحى: وعد الله بنصر المؤمنين، ووعده سبحانه وتعالى بانتصار الحق على الباطل. فالتطلع في الرؤية الاسلامية ليس مجرّد حالة ذاتية، أي ليس مجرّد حالة نفسية تعويضية، فحقيقة التطلع يستمدها من ارتباطه بالله، فهو يتجاوز خصوصيات كلّ أنواع التطلع المرتبطة بخصوصية الظروف الاجتماعية والتأريخية؛ لذلك يتميز هذا التطلع ـ من حيث المصدر ـ بقوة تجاوز هائلة في نظر الصدر، وهي قوة لا تمحيها السنون والنكسات كسقوط بغداد وسقوط الأندلس والانحطاط والاستعمار السياسي والاستعمار الجديد... فالتطلع ثابت من ثوابت ذهنية وسلوك إنسان العالم الاسلامي. أما من حيث الهدف فالمجتمع المثالي هو مجتمع كوني، لا وطني أو قومي على غرار النازية، أو إيديولوجية شعب الله المختار، أو المجتمع النموذج المجسد لنهاية التاريخ سواء في صورتها الهيجلية (الدولة) أو في صورتها الماركسية (المجتمع الشيوعي) أو في صورتها

الديمقرطية الليبرالية التي طرحها فُوكُوَياما في هذه السنوات الأخيرة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي.

إنّ أساس الأخلاقية في الاسلام، يكمن في كون الانسان عاجزاً عن الانتصار على قوى الشر دون إمداد غيبي. فوعي الانسان بعبوديته لله ونسبيته أمام كمال الله يفتح أمامه آفاقاً لا حدود لها للتحرر من الشر. والشر في نظر الصدر هو الشر بكلّ أنواعه الذهنية والسلوكية والاقتصادية والحضارية؛ لذلك يرى الصدر أن السبب الرئيسي في سقوط الحضارات، وفي عدم وصول المجتمعات إلى الأهداف المثالية، يرجع إلى تفاؤل الانسان وشعوره بأنه يكفي نفسه بنفسه عن طريق العلم لتحقيق التقدم. فالفلسفة الوضعية نفت وجود الله وألهت الإنسان، واعتبرت الانسان مصدراً وحيداً للتقدم. فالانتظار هنا ينبع من الانسان ويتجه نحو الانسان لخلاص الانسان. أما بالنسبة لفلسفة الصدر، فالانسان لا يحرر نفسه بنفسه، وخلاص البشرية لا يتحقق عن طريق الانسان وحده، فخلاص البشرية هو خلاص إلهي: انتظار الامداد الغيبي (الظهور) عن طريق التطلع الواعي والمسؤول. فارتباط الانسان بالله عن طريق الشهادة (النبوة والامامة والمرجعية)[٢٩٦] يجعله ينتصر على الشر مهما كانت تغيرات حركة التأريخ. فالانتظار يعبر ـ في الرؤية الاسلامية ـ عن موقف إيماني وتعبدي وأخلاقي نابع من الطبيعة البشرية ومرتبط بحركة التاريخ، وبشخص مجسد لهذا التطلع، والانتظار من حيث هو شخص استثنائي وتاريخي في نفس الوقت: استثنائي لأنه يجسد الامداد الغيبي. وتاريخي لأنه وُجد وهو موجود، ووجوده في الماضي يمكن التحقق منه ـ كحادثة تاريخية ـ عن طريق المنهج العلمي.[٢٩٧] فالصدر حاول من خلال تحليله لمفهومي النبوة والامامة أن يلقي الضوء على التطلع إلى مجتمع مثالي من حيث هو تطلع يعبر عن قيمة كونية توجد في كل زمان ومكان. فالتطلع له أساس في نظر الصدر. هو ظاهرة كونية ملازمة للانسان منذ أقدم العصور؛ لذلك فالتطلع والانتظار صفتان متلازمتان[٢٩٨].

الانـــتظار يــقع في عمق التوحيد

وقد عالج الصدر فكرة الانتظار خارج النزعة التشاؤمية. فالصدر أكد على أن وجود الانتظار في ذهنية الانسان وعواطفه يدعم القيم الأخلاقية باستمرار، والمسألة عند الصدر ليست مجرد تفاؤل أو تشاؤم، فالتشاؤم هنا يعتبر تحدياً لله سبحانه وتعالى، ويعتبر مرادفاً لعدم الايمان بوعد الله بنصر المؤمنين وهو وعد يعطي للوجود معقولية ومعنى، فنفي انتصار الحق على الباطل يعني أن الوجـود عبث، وأن الانسانية متروكة للصدفة، وهذا يعتبر تناقضاً صريحاً مع التوحيد، الذي يتضمن عقلانية صارمة تتجلى في معنى الوجود، وفي معنى حركة التاريخ التي تـتجه إلى فـوز المظلومين. إنّ هـذه الرؤيـة التي يـؤمن بهـا المسـلمون ويستوعبونها من موقع إيماني، أي يستوعبونها كجانب من جوانب العقيدة. إنّ هذه الرؤية تدعم أخلاقية التطلع، وتحفظ الانتظار مـن أن يـتحول إلى مجـرد تفاؤل أو إلى يأس وتشاؤم. كما أن المسلمين مسؤولون عن تـوجيه الانـتظار الوجهة الصحيحة التي تجعله تجسيداً مُسبقاً عـلى الصـعيد الذهـني والعـاطفي للمجتمع الفاضل والمثالي. فالانتظار كما يتجلى في فلسفة الصدر الأخلاقية ليس هروباً من الواقع بل هو حضور جهادي في الواقع. والخطورة تـكمن ـ في نـظر الصدر ـ في موقفين:

الموقف الأول: ما ذكرناه حول الانتظار السلبي الناتج عن الهروب من الواقع، واللجوء غير المشروع وغير الشرعي إلى حالة نفسية مريحة.

والموقف الثاني: أن يبقى وعي المسلمين دون مستوى التـطلع والانـتظار الذي تتطلبه القيم الروحية والأخلاقية الإسلامية، فيخضعون للأمـر الواقـع، ويُجمدون حركة الأمة عبر التأريخ.

فحضور الانسان في الواقع هو حضور يتجاوز الواقع، فالإنسان ظـاهرة لا تكفي نفسها بنفسها؛ لأن حقيقة الانسان تكمن في انـفتاحه عـلى المـطلق، ومـا

يتضمنه هذا الانفتاح من تجاوز وتطلع لا يعرف النهاية. فالقيم الأخلاقية بمفهومها الاسلامي تختلف عن القيم الأخلاقية المنظور إليها كقيم ذات مصدر إنساني. فهذه الأخيرة محدودة القوة والمدى تبعاً لمحدودية مصدرها. أما القيم الأخلاقية في المنظور الاسلامي فهي تتعالى على كلّ تصور وعلى كلّ الحدود، لذلك فإمكانياتها الاصلاحية والتغييرية لا حدود لها. ومن هنا فعلاقة إنسان العالم الاسلامي مع الواقع ليست علاقة لا تخلو من توتر ناتج عن قوة التطلع إلى ما ينبغي أن يكون.

إنّ القيم المرتبطة بانتظار الفرج (الظهور) لا تخدم غايات نسبية على غرار الانتظار في المذاهب الفلسفية، فالانتظار الملازم للإمامة هو انتظار يستمد قوته من قيم مُطلقة تتجاوز الأهداف النسبية وتدفع بالانسان إلى التطلع أكثر فأكثر لانفتاحه على المطلق. وهكذا فالإمامة والانتظار والتطلع وإطلاقية القيم هي جوانب متلازمة.

الطاقة الحركية في الانتظار

إنّ تمسك إنسان العالم الاسلامي بالقيم الروحية والأخلاقية المطلقة في أفق انتظار الفرج، يجعله لا يكتفي بالاعتماد على القوة المادية وحدها، أو على حتميات حركة التأريخ، بل يعتمد في الأساس على القوة الروحية، التي يستمدها من علاقته التعبدية مع الله.[٢٩٩] إنّ نهاية التاريخ الحقيقية تتجسد في الظهور، فهي ليست نهاية مأساوية، أو نهاية مرادفة لمعنى كونية مزعومة (هيجل، ماركس، فوكوياما) فهي ليست نهاية مرادفة لمعنى الجمود، جمود حركة التاريخ، فنهاية التاريخ صفة إيجابية بفضل ما تتضمنه من قيم روحية وأخلاقية،[٣٠٠] فالنهاية من حيث هي مجتمع فاضل منفتح على المطلق، لم توجد بعد على المستوى الواقعي المحسوس، ولكنها حاضرة في ذهنية إنسان العالم الاسلامي كقيمة وانتظار وتطلع. فنهاية التأريخ من هذا المنظور هي التي تعطي للتاريخ معنى وهي التي

يحدّد إنسان العالم الاسلامي سلوكه ومواقفه في أفقها؛ لذلك فهي تتجسد يومياً وباستمرار في سلوك المسلمين. (٣٠١)

مفهوم الأمة

وفي هذا السياق تجسد الأمة علاقة القيم بالتاريخ، تجسد كونية القيم لا نسبيتها. فالأمة كمجتمع مفتوح على كل الشعوب والحضارات، تختلف عن كلّ أنواع المجتمع، التي ترتبط ارتباطاً سلبياً بالظروف الاجتماعية والتاريخية إلى درجة أنّ القيم الأخلاقية في هذه المجتمعات هي مجرّد انعكاس للواقع، في حين أنّ الامة في المنظور الاسلامي ذات علاقة بقيم تشمل كلّ الشعوب؛ لأنّ الأمة ليست خاصة بشعب معين، والسياسة الموجهة للأمة ليست منفصلة عن الأخلاق. فهناك تداخل بين الأخلاق والسياسة والاقتصاد. الأمة ترتكز على قيم أخلاقية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية كالتوادد والعفة الاقتصادية ومحاربة الاستبداد. فكلّ هذه القيم وما تتضمنه من نتائج وآثار على الصعيد الاجتماعي والسياسي تختلف عن الوطنية الضيقة وعن القومية، وعن الدولة بمفهومها الهيجلي والغربي على العموم، فالقيم الأخلاقية بكلّ أبعادها السياسية والحضارية ليست خاصة بالشعوب الاسلامية وحدها، بل تشمل البشرية كلها: كالعلاقات الدولية المبنية على العدل، وكالتقوى كمقياس للأفضلية بين الأفراد والمجتمعات والشعوب، وكوحدة الجنس البشري، فالأمة تتضمن وعي الأخوة البشرية كواجب شرعي. (٣٠٢)

لذلك يمكن القول: إنّ إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة بين القيم الأخلاقية المطلقة وحركة التاريخ، تجد الحل في الإطار الاجتماعي والحضاري والأخلاقي المتمثل في الأمة. فالقيم الأخلاقية والحضارية الملازمة للأمة هي قيم كونية، فهي ذات طاقة تسمح لها بتوجيه الحوار بين الشعوب والحضارات. فالمشاكل الآن تتجاوز الحدود الوطنية والقومية؛ لتصبح مشاكل عالمية، لا يمكن حلها إلا عن طريق مساهمة كلّ الشعوب انطلاقاً من قيم كونية، ومن جملة هذه

المشاكل: أزمة القيم وأزمة الحضارة الغربية، وما ينتج عنها من علاقات مبنية على التبعية والاستغلال بين الشمال والجنوب.

وقد كشف الصدر عن ضعف أسس كونية الحضارة الغربية، التي تتمثل في حياة اجتماعية واقتصادية وثقافية منفصلة عن الغيب، فقيم الحضارة الغربية ليست قيم تطلع في نظر الصدر، بل هي مجرد انعكاس للواقع وللأمر الواقع: المجتمع الصناعي وما يتضمنه من استغلال واستعمار للشعوب؛ لتزويد الغرب بالمواد الخام، ولجعل الشعوب المتخلفة شعوباً مستهلكة للسلع الغربية.

فالحضارة الغربية لا تستمد كونيتها من القيم الأخلاقية والروحية في نظر الصدر، بل تستمدها من تفوقها الاقتصادي والصناعي والعسكري، وما ينتج عنه من تكييف للذهنيات والسلوك حسب متطلبات الانتاج والاستهلاك، وتعتبر هذه الوضعية تجسيداً لمقولة هيجل "كل واقعي معقول وكل معقول واقعي" فالقوي يمتلك كلّ الحقوق باسم حركة التاريخ التي جعلته قوياً. ونفس الموقف في الفلسفة الماركسية: فحركة التاريخ الناتجه عن تطور البنية الاقتصادية (وسائل الانتاج) هي مصدر القيم الأخلاقية، فالقوي هنا يمتلك كلّ الحقوق، فحقوقه حقوق تأريخية، فالتاريخ هو الذي أنتج الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتاريا، التي ستتزعم كل التحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية من موقع القوة لا من موقع قيم مطلقة وكونية، وكلّ ذلك يتم باسم حركة التاريخ، الذي يتجه نحو ظهور الدولة الكونية (الدولة البروسية) في نظر هيجل، ويتجه نحو ظهور المجتمع الشيوعي في نظر ماركس، ويتجه نحو ظهور المرحلة الوضعية حسب أ.كونت (A . Conte).

إنّ إعادة بناء الأمة الاسلامية ليست مجرد عملية سياسية في نظر الصدر، بل هي واجب شرعي، فهي من الناحية الفلسفية ظاهرة ميتافيزيقية وأخلاقية. لقد حجز كثير من المفكرين المسلمين موقفهم من الأمة داخل الإطار الضيق للواقع الراهن، فنظروا إلى الأمة من الزاوية السياسية، وتغافلوا عن علاقة الأمة

بالانتظار والتطلع الناجمين عن علاقتها بالغيب. فالأمة الاسلامية ليست ـ في نظر الصدر ـ ما هو كائن، بل هي ما ينبغي أن يكون، وهذا بفضل علاقتها بالغيب؛ لذلك يعتبر الصدر أنّ تاريخ الأمة كما يتحقق في هذا العصر هو تاريخ يجب النظر إليه لا كمجرد حوادث سياسية واقتصادية، بل ينظر إليه في أفق علاقة الأمة بالغيب، أي في أفق علاقة المسلمين بالإمامة. ومعنى هذا أن الأمة الاسلامية هي قيمة وحركة نحو المطلق، وليست وجوداً محصوراً في الراهنية، أي في حاضر مأساوي. فالأمة من هذا المنظور تطلع إلى ما يجب أن يكون، هي مجتمع في صيرورة، فهي ليست شعب الله المختار؛ لأنها مفتوحة على كلّ الشعوب بفضل القيم الاسلامية ذات القوة الاستيعابية، كما أنها ليست أرضاً موعودة؛ لأن الأمة لا تخصّ أرضاً معينة كما لا تخصّ شعباً معيناً. وهذا ما يعطي لمفهوم الأمة طابعاًكونياً وروحياً وأخلاقياً.

الأمة الشهيدة بديل للنموذج الحضاري الغربي

لقد حلل الصدر مفهوم الأمة الشهيدة انطلاقاً من التداخل بين الجوانب الروحية والأخلاقية والسياسية، وعالج مسألة أزمة القيم في الحضارة المعاصرة بطرح الأمة الاسلامية كبديل للنموذج الحضاري الغربي. فالأمة والامامة لا تتمثل في الماضي مثاليتها أي لا تتمثل مثاليتها في مرحلة تاريخية قد انقضت، بل مثاليتها مستمرة. فالامام لا ينقذ بحضوره فحسب بل ينقذ بغيبته كذلك، بما تحدثه هذه الغيبة من انتظار وتطلع لدى الشعوب الاسلامية، وما يحدثه هذا الانتظار من رفض ونقد للأمر الواقع.

فالأمّة الاسلامية كأمّة شهيدة تملك مقومات حل أزمة القيم وأزمة الحضارة المعاصرة. فدور الأمة يتجلى ـ في نظر الصدر ـ عبر التاريخ أكثر فأكثر خاصة في عصرنا عصر أزمات بما يتميز به من نزعة مادية عمّت كلّ جوانب الحياة، وبما يتميز من مآس نتيجة لزوال معنى الوجود. فوجود الأمّة عبر التأريخ معناه وجود قيم ثابتة وموجهة لحركة التاريخ، ووجود شعوب مرتبطة بالسماء وبوعد

الله بنصر المستضعفين. وهذا ما يشكل لدى شعوب العالم الاسلامي موقفاً نقدياً ورافضاً تجاه كلّ ما يتناقض مع الاسلام، وما يقتضيه من قيم أخلاقية توجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فمن هذا المنظور هناك علاقة تلازم بين الأمّة والرسالية. الأمة الاسلامية كأمّة انتظار وتطلع هي أمّة رسالية في نظر الصدر، فالهوية الاسلامية (أي الأمة) ليست مجرّد حالة نفسية تعبر عمّا هو موجود، فالحالة الوجودية هنا هي حالة أخلاقية في نفس الوقت؛ لأن هناك تطلع إنسان العالم الاسلامي إلى وحدة الأمّة، وعودتها إلى مسرح التاريخ كأمة شهيدة (يلتقي الوجود بالقيمة). (٣٠٣)

في هذا الإطار العقائدي والقيمي والحضاري، قدم الصدر طرحه الفلسفي لأخلاقية الأمة من موقع علاقتها بالله، التي تنعكس على علاقتها بالانسانية وبالتاريخ " وفي ظل هذا اللون من العلاقة (أي علاقة الأمة بالله) يتحقق مفهوم التوحيد الخالص للإنسان، الذي يعني إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية لله، وتحرير الانسان من عبودية الأسماء، التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت. "(٣٠٤)

فلسفة الإمامة

فالأمّة الاسلامية أمّة شهيدة، فهي قيمة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية ذات دور رسالي وكوني، غير أن حركة الأمّة عبر التأريخ تقتضي إلى جانب الاحكام الشرعية والقيم الأخلاقية، تقتضي القيادة المعصومة التي توجه الأمّة لتحقق رسالتها.

والامام من حيث هو إنسان نموذج ليس فكرة مجردة، كما هو الأمر في فلسفة نتيشه (الانسان الأعلى). فالصدر يلجأ إلى التأريخ؛ ليصف الامام ويحلل حياته وسلوكه، ليكشف عن جوانبه الروحية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية. فزعامة الامام زعامة كونية، وسلوك الامام ليس مجرّد ردّ فعل على متطلبات المرحلة التأريخية فحسب، بل سلوكه يساهم حسب الظروف الاجتماعية

والتاريخية، التي يعيش فيها الامام في تهيئة البشرية لبناء الدولة الكونية، ومن هنا فالقيم التي يمارسها الامام هي قيم كونية، فالإمام يربط ـ من موقع عصمته ـ ما هو كوني بما هو خصوصي ونسبي (المرحلة التاريخية)[٣٠٥]؛ لذلك تستوعب الإمامة الحاضر من موقع علاقته بالمستقبل، وتدفع الأمة وتوجهها نحو الأهداف السامية. زعامة الامام تضرب بجذورها في قلوب الناس، وعلاقة الأمّة بالإمام مبنية على أخلاق التطلع لا أخلاق الضغط، فالأفراد يستوعبون زعامة الامام عن اقتناع داخلي.

لذلك فالعلاقة بين الأمّة والامام هي علاقة جذب؛ لأن الامام يجسد ـ من موقع عصمته وتفاعله مع الناس ـ القيم الأخلاقية والروحية المعبئة للأمّة في تطلعاتها الروحية والأخلاقية والسياسية والحضارية. ومن هنا فالامامة ظاهرة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية. الإمامة تختلف عن الزعامة بمفهومها الوضعي. الزعامة كذلك معبئة للجماهير والشعوب، سواء كانت الانظمة اشتراكية أم رأسمالية أو فاشية، لكن درجة التعبئة تختلف عن تلك التي تحدثها الامامة؛ لأنّ التعبئة التي تحدثها الامامة هي تعبئة تقوائية تعبدية، تتم في سبيل الله وتنشأ عنها قوة إلزامية، أكثر من القوه الالزامية التي تحدثها الزعامات الوضعية، كما أنها (أي زعامة الإمامة) ليست مجرّد حالة عاطفية أو غليان انفعالي يزول بزوال الزعيم، بل زعامة الإمامة ظاهرة كونية ذات مصدر غيبي، وليست مجرد ظاهرة اجتماعية أو تاريخية على غرار الزعامات الوضعية.

إنّ علاقة الواقع بالمثال لم تنقطع ولم تنته بانتهاء عصر الرسالة. فالإمامة كانت تجسد ما يجب أن يكون في عصر منحرف عن الخط الرسالي (الملك). وجود الإمام في ذلك العصر كان في حد ذاته تحدياً للخط المنحرف.

التحدي لم يكن مجرّداً بل كان مرتبطاً بجزئيات الواقع وبالحياة اليومية. اتخذ التحدي صوراً مختلفة حسب متطلبات المرحلة التاريخية، التي وجد فيها كلّ إمام، مع العلم بأن متطلبات المرحلة كانت تخضع ـ في إطار علاقة الإمام

بالواقع - إلى متطلبات الشريعة أولاً، ثم إلى متطلبات المرحلة التاريخية ثانياً، فالمبادرة للشريعة لا للواقع، وقد يصل التحدي إلى أنّ الامام يدخل في مواجهة عسكرية مع الخط المنحرف مع وعيه لعدم تكافؤ الفرص، ومع وعيه بأنه يستشهد لا محالة كما وقع للامام الحسين عليه السلام.

فلسفة العصمة

فالإمام يتعامل مع الواقع من موقع خطه الرسالي ومن موقع عصمته، فهو إذن في موقف يستوعب فيه الشرع والواقع والتاريخ استيعاباً منقطع النظير. فرفض الامام للواقع المنحرف ليس رفضاً عفوياً أو عاطفياً، فهو ليس مجرّد رد فعل انفعالي على قساوة الواقع، بل الرفض ينبع من موقف يتميز بالوعي التاريخي المعصوم، وما ينتج عن هذا الوعي من نظرة مستقبلية واستيعاب لكلّ معطيات الواقع. يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر في هذا السياق:

" أي اتجاه عقائدي في العالم يريد أن يبني الانسان من جديد في إطاره، ويريد أن ينشئ للإنسانية معالم جديدة فكرية وروحية واجتماعية يشترط لأن ينجح... أن يكون القائد الذي يمارس تطبيق هذا الاتجاه معصوماً... فالقائد في نظر الماركسية مثلاً بوصفها اتجاهاً عقائدياً... يشترط فيه أن يكون معصوماً، إلا أن مقاييس العصمة تختلف. الاتجاه الماركسي يجب أن يكون القائد الذي يمارس تطبيقه معصوماً بمقاييس ماركسية. والقائد الذي يمارس زعامة التجربة الاسلامية يجب أن يكون معصوماً بمقاييس إسلامية، والعصمة في الحالتين بمفهوم واحد. هو عبارة عن الانفعال الكامل بالرسالة... هذه هي العصمة... نعم العصمة في الاسلام ذات صيغة أوسع نطاقاً من العصمة في الاتجاهات العقائدية الأخرى. وهذه السعة في صيغة العصمة تنبع من طبيعة سعة الاسلام نفسها... والرسالة الاسلامية تختلف عن أي رسالة أخرى في العالم؛ لأنّ أي رسالة أخرى في العالم تعالج جانباً واحداً من الانسان. الماركسية تمثل أحدث رسالة عقائدية في العالم الحديث تعالج جانباً واحداً من وجود الانسان وتترك

الانسان حينما يذهب إلى بيته... حينما يخلو الانسان بنفسه... ليس لها أي علاقة معه في هذه الميادين، وإنما تأخذ بيده في مجال الصراع السياسي والاقتصادي لا أكثر.

فصيغة الرسالة بطبيعتها صيغة منكمشة محدودة... فالعصمة التي لا بد من أن تتوفر في قائد ماركسي ـ مثلاً ـ هي العصمة في حدود هذه المنطقة التي تعالجها الرسالة العقائدية الماركسية. أما الرسالة الاسلامية التي هي رسالة السماء على وجه الأرض فهي تعالج الانسان من كلّ النواحي... في أي مجال من مجال حياته، ولهذا تكون الصيغة المحدودة من العصمة على أساس هذه الرسالة أوسع نطاقاً وأرحب أفقاً وأقسى شروطاً، وأقوى من ناحية مفعوليتها وامتدادها في كلّ أبعاد الحياة الانسانية.

فعصمة الامام عبارة عن نزاهة في كلّ فكرة وكلّ عاطفة وكلّ شأن، والنزاهة في كلّ هذا عبارة عن انصهار كامل مع مفاهيم وأحكام الرسالة الاسلامية في كلّ مجالات هذه الافكار والعواطف والشؤون. "(٣٠٦)

فعبارة " مثلي لا يبايع مثلك " عبارة يتداخل فيها الشرع مع العقل ومع العاطفة ومع الواقع والتاريخ، ومن هنا فواقعية الامامة هي واقعية مثالية ومثاليتها هي مثالية واقعية " دائماً كان الائمة عليهم السلام يفكرون في أن يقدموا الاسلام لمجموع الأمة الاسلامية أن يكونوا مناراً أن يكونوا أطروحة أن يكونوا مثلاً أعلى كانوا يعملون على خطّين:

خط بناء المسلمين الصالحين.

وخط ضرب مثل أعلى لهؤلاء المسلمين بقطع النظر عن كونهم شيعة أو سنة "(٣٠٧).

فتحديد دور النبوة والامامة والمرجعية شرط أساسي لتحديد علاقة الأمة بحركة التاريخ بصورة عامة وبمتطلبات عصرنا بصورة خاصة في نظر الصدر.

معنى الأسوة

إن ربط الأخلاق بالنبوة والإمامة ملازم لمعنى الأسوة، فحياة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هي معيار كوني للحياة البشرية عبر التاريخ، والمعيارية عند الصدر لا تعني هنا الرجوع بصورة آلية إلى أفعال الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ومحاولة تقليدها بصورة آلية وسطحية، فالمعيارية عند الصدر تعني محاولة الوصول إلى رؤية كلية وشاملة لا جزئية إلى حياة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فسلوك الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ومواقفهم اتجاه الظروف والأحوال الاجتماعية والتاريخية يجب النظر إليها في أفق وحدة الهدف الذي تسعى إليه الرسالة والإمامة.[٣٠٨]، وهنا تطرح مشكلة فلسفية ذات أهمية كبرى: كيف يمكن القول: بأن حياة إنسانية خاصة هي المعيار النهائي لما يجب أن تكون عليه الحياة الانسانية عبر التاريخ. فالتاريخية مكون أساسي من مكونات ماهية الانسان. وجعل حياة إنسان كمعيار نهائي للبشرية عبر التاريخ يعني بأن النبوة والإمامة تتعاليان على التاريخ من حيث إنهما تشكلان معياراً لحركة التاريخ؟

الفلسفة الاسلامية كما صاغها الصدر تزيل هذا التناقض عن طريق منهجية الطرح لعلاقة التاريخ بالغيب. فالنبوة والامامة (من حيث استمرارهما للخط الرسالي) ذات جانب غيبي من حيث المصدر. ولكنهما تتمفصلان مع التاريخ، وترتبطان به، وتؤثران فيه من موقع علاقة الغيب بالواقع فالنبوة والإمامة تتعاليان على التاريخ؛ لأنهما معياران للتاريخ. وهكذا ينتهي الصدر إلى القول: بأن النبوة والإمامة تتعليان على التاريخ وهما ظاهرتان تأريخيتان في نفس الوقت، فالتاريخية من حيث الممارسة والارتباط بالواقع لتغييره والتعالي من حيث المصدر[٣٠٩]، لذلك فالقيم الأخلاقية تتجلى من خلال الواقع التاريخي للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام إن حياة كل من النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام (الامام من حيث هو المحافظ على الخط

الرسالي) تعتبر كظهور لنموذج مجتمع جديد لا يتحدد بالعرق أو الثقافة أو الوضعية الاجتماعية . (٣١٠)

وهكذا تبين كلٌّ من النبوة والامامة ـ من خلال فلسفة الصدر ـ الطابع التاريخي للنموذجية وللمثالية : النبوة والامامة كنموذج مثالي متجذر في التاريخ (تفاعل الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع التأريخ) لا من حيث المصدر ، بل من حيث التأثير في الواقع باسم قيم متعالية ومطلقة .

❑ ❑ ❑

القيم الأخلاقية وحركة التأريخ
مشكلة كونية القيم ونسبيتها

نسبية الأخلاق في الفكر الغربي

يواجه الفكر الاسلامي المعاصر مشكلة من أكبر المشاكل خطورةً طرحتها العلوم الاجتماعية في مجال الأخلاق: مشكلة نسبية القيم الأخلاقية. فالعلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربي قد كشفت عن بعض الأسس النفسية والاجتماعية والتاريخية للقيم الأخلاقية، وقد جاء هذا الطرح مناقضاً لإطلاقية القيم وكونيتها، فقد أصبحت نسبية القيم الأخلاقية من بديهيات الفكر الغربي منذ العصر الحديث.

أما في العالم الاسلامي فالشعوب الاسلامية تستوعب القيم الأخلاقية على أنها بعد من أبعاد الايمان. فالأخلاق مرتبطة بالدين بصورة مباشرة؛ لذلك فالمساس بكونية القيم هو مساس بالدين. فالاسلام يتضمن مبادئ عامة لأخلاق كونية، فالاسلام دين كوني، والأخلاق الملازمة له هي أخلاق كونية؛ لذلك فنسبية القيم تعتبر من طرف الفكر الاسلامي مشكلة خطيرة، فهي تحدث قطيعة مع الماضي، وتؤدي إلى زوال هوية الأمّة الإسلامية.

الأخلاق عند الصدر كونية

وقد وجه الصدر نقده إلى هذا الموقف الغربي من الأخلاق، وحاول أن يبين بأنه إلى جانب البعد المتغير للقيم الأخلاقية هناك بعد ثابت وكوني. فالرؤية الاسلامية إلى الأخلاق تُوفق بين المتغير والثابت، بين الجانب المطلق للقيم والصيرورة التاريخية. ويرى الصدر بأن نفي الجانب الثابت للقيم الأخلاقيه، أو اختلال التوازن في العلاقة بين الجانب الثابت والجانب المتغير للقيم هو الذي

انتهى بالحضارة الغربية إلى الأزمة. فالمصدر المتعالي للقيم الأخلاقية هو الذي يضمن كونية القيم وإلزاميتها، ويضمن ـ نتيجة لذلك ـ كرامة الانسان بصورة أعمق وأقوى من المؤسسات السياسية الوضعية المنقطعة عن الله.

إنّه لمن الخطإ في نظر الصدر النظر إلى الأخلاق من خلال مفاهيم الفلسفة الغربية جملةً وتفصيلًا. فالفلسفة لا تنظر إلى القيم إلا في جانبها النسبي، بعد أن كانت لا تنظر إليها إلا في جانبها الكوني المطلق. في حين أن الاجتهاد يطرح مبدأ الحركة والتغيير في ميدان القيم الأخلاقية. لكن هذه الحركة تختلف عن الرؤية الوضعية والماركسية؛ لأنها مرتبطة بمعنى الوجود. فالدين ـ في نظر الصدر ـ هو الذي يمنح للقيم الأخلاقية تعالياً حقيقياً وكونية حقيقية. فعزل القيم الأخلاقية عن التعالي يؤدي إلى زوال حقيقتها، وتصبح خاضعة للأمر الواقع أي تصبح خاضعة الى ما تواضع عليه الناس. وبدلاً من أن تُحدث القيم الأخلاقية تحولات في الواقع تصبح مجرّد انعكاس لهذا الواقع وتبريراً له.

ارتباط الأخلاق بالتأريخ

إنّ الرؤية الأخلاقية في الاسلام مرتبطة بالتاريخ، فالتاريخ هو مسرح لسلوكات الانسان، هذه السلوكات وكلّ الحوادث التاريخية على العموم يتم النظر إليها كعبرة؛ لذلك فالأخلاق مرتبطة بالواقع الحي وبالانسان كفرد وكمجتمع وكأمّة. ومن هنا فعنى التاريخ كما يطرحه الصدر يس مجرّد رؤية علمية أو فلسفية إلى التاريخ، بل تتضمن فكرة معنى التاريخ تقييماً أخلاقياً.

ويتجلّى من خلال كتابات الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، الامام المهدي، التفسير الموضوعي، يتجلى من هذه الكتابات أنّ الاسلام ربط بين الزمان والحوادث والقيم الأخلاقية والحضارية. فالقرآن الكريم تعرض للرسالات وللصراع الذي دار بين الأنبياء والمستكبرين، فهذه الحوادث وغيرها تُجذر انتباه الانسان وتعمقه؛ لترفعه إلى مستوى تقييم تجارب البشرية. فالتاريخ كما يطرحه الصدر هو تاريخ مُقيم انطلاقاً من حوادث حيّة عاشتها البشرية على

العموم والأمّة الاسلامية على الخصوص، فالتقييم لا يتم في المجرّد، فعودة الانسان الى التاريخ مرتبطة بمشكلة المصير: مصير الأمم والأفراد. فالخلاص فردي وجماعي. يقول الصدر مفسراً للآيتين: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُم فَلاَ يَستَأخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَستَقدِمُونَ﴾*

﴿ وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإذَا جَاءَ أَجَلُهُم لا يَستَأخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَستَقدِمُونَ ﴾**
يقول: " نلاحظ في هاتين الآيتين الكريمتين أن الأجل أضيف إلى الأمة إلى الوجود المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد بالذات، أو هذا الفرد بالذات إذن هناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، هناك أجل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد للأمة بوصفها مجتمعاً ينشئ ما بين أفراده العلاقات والصلات القائمة على أساس مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القوى والقابليات، هذا المجتمع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالأمة هذا له أجل له موت له حياة له حركة... حينما حل البلاء والعذاب بالمسلمين نتيجة انحرافهم فأصبح يزيد بن معاوية خليفة عليهم... حينما حل هذا البلاء لم يختص بالظالمين من المجتمع الاسلامي وقتئذ شمل الحسين عليه السلام أطهر الناس وأزكى الناس وأطيب الناس وأعدل الناس شمل الامام المعصوم عليه السلام قتل تلك القتلة الفظيعة هو وأصحابه وأهل بيته.

هذا هو منطق سنة التاريخ والعذاب حينا يأتي في الدنيا على مجتمع وفق سنن التأريخ، ولا يختصّ بخصوص الظالمين من أبناء ذلك المجتمع. "(٣١١) مع العلم بأنّ الصدر يرى بأنّ " المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، لا يتغير هذا البناء العلوي إلا وفقاً لتغيير القاعدة.(٣١٢). ومعنى هذا أن الشعوب لها شخصية أي قيمة، فليس التأريخ تاريخ الفرد " البطل

(*) يونس: ٤٩.
(**) الاعراف: ٣٤.

" بل تاريخ الشعوب التي تتحرك في خط الهدى أو الضلال. أي تتحرك في الخط الرسالي أو الخط المنحرف من موقع استيعاب الأفراد للقيم الأخلاقية الملازمة للخط الرسالي أو عدم استيعابها لهذه القيم.

التقدم

إن معنى التاريخ عند الصدر يتخذ موقعه في مستوى أعلى من مستوى التقدم. ففلسفة التاريخ الغربية طرحت التقدم كقيمة مطلقة تكفي نفسها بنفسها. في حين أنّ معنى التاريخ في فلسفة الصدر هو الذي يتمّ من خلاله تقييم حركة التاريخ وتقييم التقدم، وذلك انطلاقاً من أنّ معنى التاريخ هو مفهوم محايث للتاريخ ومتعالي عليه في نفس الوقت. فالتاريخ يستمدّ معناه من علاقته بالمطلق؛ لذلك فالتقدم ليس هو مصدر التقييم، بل هو موضوع للتقييم على اعتبار أنّ التاريخ لا يكفي نفسه بنفسه.(٣١٣) لكن هذا لا يعني بأن القيم الأخلاقية هي قيم مجردة لا علاقة لها بالتاريخ. فالتاريخ بعد أساسي وجوهري للأخلاقية، وفي هذه النقطة بالذات تتميز الرؤية الأخلاقية الصدرية، فهي تختلف عن كلّ من النزعة الأخلاقية والمثالية اللتين تركزان على ما يجب أن يكون وتهملان الواقع، فالانسان يحقق مصيره في التاريخ، والقيم الأخلاقية تتجسد في كلّ جوانب الحياة كالثقافة والتكنولوجيا والتنمية. فتجسيد القيم في الواقع هو تجسيد لخلافة الانسان لله في الأرض.

ففهوم التقدم ـ من هذا المنظور ـ هو مفهوم مجرّد، في حين أنّ الأخلاق ترتبط بالإنسان في الواقع، بالانسان كوحدة مادية وروحية واجتماعية وحضارية؛ لذلك لم يطرح الصدر مشكلة العلاقة بين القيم الأخلاقية وبين التقدم في إطار الاشكالية الضيقة، التي تتأرجح بين نفي التقدم أو إثباته. فالتقدم يمكن أن يكون خلاصاً للبشرية، كما يمكن أن يكون سبباً لهلاكها. والحلّ يكمن ـ في نظر الصدر ـ في ربط التقدم بالقيم الأخلاقية التي توجهه لصالح البشرية. إنّ ربط حركة التاريخ بالقيم الأخلاقية يجعل التاريخ أكثر إنسانية؛ لأنّ التاريخ يصبح تاريخ الانسان الواعي بمسؤوليته عكس فلسفات التاريخ الغربية، التي تحصر

التاريخ في إطار أنساق فلسفية لا تعطي أية مبادرة للإنسان. بل كلّ شيْ يتمّ خارج الانسان الذي تدفع به التنمية نحو المجهول: حتمية العقل الكوني عند هيجل، أو حتمية تطور وسائل الانتاج عند ماركس.

فالصدر ربط المشكلة الأخلاقية بفلسفة التاريخ من منظور له نوعيته: معنى التاريخ يتضمن حتماً رؤية أخلاقية. فالتاريخ له معنى في نظر الصدر. فهو يتجه نحو الخير كالتحرر من التبعية والاستبداد، ودخول الشعوب المستضعفة في مسرح التاريخ.

أكد الصدر على علاقة الأخلاق بالتاريخ وبالميتافيزيقا في كلّ كتاباته، فمفهوم معنى الوجود هو مفهوم متعدد الجوانب فهو يشمل العقيدة والميتافيزيقا وفلسفة التاريخ وعلاقة كلّ ذلك بالقيم الأخلاقية. إنّ حركة التاريخ تتجه نحو الخير أو نحو الهلاك تبعاً للهدف الذي يتجه إليه الانسان. وبما أن الهدف ـ مهما كان ـ هو هدف ميتافيزيقي؛ لأنه يعبر عمّا يجب أن يكون، فإنّ حركة التاريخ والقيم الأخلاقية مرتبطتان بالميتافيزيقا، في هذا السياق حلل الصدر الأبعاد الفلسفية والأخلاقية والحضارية لعلاقة الانسان بالهدف أو المثل الأعلى. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الصدر يميز بين المثل العليا المزيفة والمثل الأعلى الحقيقي (الله سبحانه وتعالى) المثل العليا المزيفة توجه التاريخ نحو الهلاك، والمثل الأعلى الحقيقي يوجه التاريخ نحو الخير ونحو تقدم منفتح على المطلق.

وهكذا فمفهوم التقدم في فلسفة الصدر ليست له علاقة مباشرة مع فلسفة التاريخ فحسب (حيث إنه يشكل عنصراً رئيسياً تقوم عليه فلسفة التاريخ كلّها) بل له علاقة مباشرة وجوهرية مع المشكلة الأخلاقية في نفس الوقت، وهذا ما يميز فلسفة الصدر عن الفلسفة الغربية.

فالصدر قد فتح ـ في هذا السياق ـ مجالاً جديداً وواسعاً للبحث والنقاش وهو مجال يهمّ الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين وعلماء الكلام، فنظرة الصدر

إلى الأخلاق تتداخل فيها الفلسفة وعلم الكلام وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

تأليه الانسان وتأليه « الله »

إنّ ربط الأخلاق بالتاريخ من موقع علاقة الانسان بمثل أعلى قد انتهت بالفكر الغربي إلى تأليه الإنسان، في حين أنّ الصدر كلما أكد على القيم الأخلاقية كعامل أساسي في حركة التاريخ، كلما أكد أكثر على وحدانية الله وتعاليمه، ذلك أنّ المثل الأعلى في الفكر الاسلامي وفي الصياغة الفلسفية الصدرية لهذا الفكر ليس فكرة مجردة، وليس من إنتاج الفكر البشري، فالمثل الأعلى هنا هو الله الحي القيوم.

إنّ علاقة الإنسان بالله هي علاقة تعبدية تجعل الانسان في وضع جهادي يدفعه إلى تغيير وضعيته باستمرار.

إنّ هذه القوة المحركة للتأريخ التي يستمدها الانسان من علاقته التعبدية بالمثل الأعلى تتجاوز قوة " الانسان الاعلى " كما طرحتها فلسفة نيتشه، وتتجاوز قوة البروليتاريا الثورية كما طرحتها فلسفة ماركس، ولا تطرح هذه القوة (قوة الانسان من جراء علاقته بالمثل الأعلى) مشكلة انعكاسات التقدم العلمي والتكنولوجي على حياة الانسان (الانعكاسات السلبية كالتلوث واستغلال الشعوب) لأنّ التقدم ليس هو المرجع، أي ليس هو مصدر القيم، فحركة التاريخ لا تكفي نفسها بنفسها، بل تخضع للقيم الإلهية التي توجهها.

من إفرازات الفكر الغربي:
الاستعمار والعنف الماركسي

إنّ القيم الأخلاقية في علاقتها بالتاريخ لا تجعل هذا الأخير أكثر إنسانية فحسب، بل تجعل التاريخ تاريخاً علمياً كذلك لا تاريخاً تمجيدياً أو تاريخاً يُوظف لصالح طبقة معينة أو شخص معين. ففلسفة التاريخ كما يطرحها الفكر الغربي ـ سواء كانت تعتمد على الجدلية أو على إطار مفهومي آخر ـ هي فلسفة تجعل مصدر الحركة والقانون الوحيد لحركة التاريخ في قوة اجتماعية (كالطبقة

البروليتاريا) أو تجعل مصدر الحركة هو الزعيم أو " البطل " الذي يصنع التاريخ ؛ لذلك أصبحت فلسفة التاريخ في الغرب مجرد انعكاس للحضارة الغربية، أي أصبحت محجوزة في الإطار الضيق لشعب معين أو لعرق معين، فهي فلسفة للتاريخ لا تتمتع بآفاق كونية تسمح لها باستيعاب الانسانية كلها، وقد نتج عن هذه النظرة: الاستعمار واستغلال الشعوب وقهرها باسم التحديث أي باسم كونية الحضارة الغربية. (٣١٤)

إن النسبية الضيقة لفلسفة التاريخ في الفكر الغربي، من حيث هي: فلسفة تعكس أحوال الغرب وظروفه، ومن حيث هي: فلسفة للتاريخ منفصلة عن القيم الأخلاقية. إنّ كلّ هذه المعطيات هي التي جعلت كلّ محاولة للوصول إلى مستوى النظرة الكونية محاولة فاشلة. فالماركسية طرحت مفهوم البروليتاريا كحقيقة كونية وواقعية في نفس الوقت، فهذه الطبقة المستغلة الآن هي التي ستوحد الشعوب غداً و توحد التاريخ في نظر ماركس. إن الطبقة البروليتاريا مفهوم يشكل ـ في نظر ماركس ـ مبدأً لتفسير التاريخ وطريقة للعمل على تغييره، فالطبقة البروليتاريا تكفي نفسها بنفسها، فهي لا تستمد معيار نشاطها السياسي ومواقفها تجاه الأوضاع من خارج وجودها، فوجودها شرط كافي لعملها ولنجاحها وانتصارها في المستقبل.

فالبروليتاري يمثل ـ في نظر ماركس ـ قوة تاريخية ويسعى إلى هدف إنساني ؛ لذلك يتخذ موقفه خارج القوميات وخارج الخصوصيات (خصوصية الشعوب) فهو الانسان الكوني، فبفضله تحقق الثورة أهدافها: زوال استغلال الانسان للإنسان، ومن هنا ترى الماركسية أن لا حاجة إلى قيم أخلاقية متعالية على التاريخ. فالبرولتياري هو فكرة وواقع في نفس الوقت، وقد انتهت الفلسفة الماركسية إلى تبرير عنف البروليتاريا باسم الثورة وباسم التاريخ.

يطرح الصدر مفهوم المستضعف كمفهوم يتناقض مع مفهوم البروليتاريا. المستضعف قد يلتقي ـ من بعض الوجوه ـ مع البروليتاري، فكلاهما يشكلان

عاملاً أساسياً ومحركاً للتاريخ، لكن الصدر يرى أن الماركسية لا تبرّر فلسفياً علاقة البروليتاريا بالواقع وبالتاريخ إذا كان التاريخ هو المرجع المطلق لكلّ ما يقع في الوجود، فكيف يتمّ تطلع البروليتاري إلى الهدف (زوال الطبقات). إنّ تطلع الانسان نحو ماينبغي أن يكون يقتضي ـ في نظر الصدر ـ فلسفة تتناقض مع المادية التاريخية، التطلع والثورة يقتضيان علاقة مع التعالي ومع القيم الأخلاقية؛ لذلك يرى الصدر أنه يستحيل التكلم عن تحقق مجتمع أكثر إنسانية في المستقبل دون الانطلاق من رؤية أخلاقية وميتافيزيقية ملازمة للرؤية العلمية إلى حركة المجتمع عبر التاريخ: قيم أخلاقية مرتبطة بالتاريخ ومتعالية عليه في نفس الوقت، ومعنى التأريخ مستمد من معنى الوجود (علاقة الوجود بالله) فالصدر قد كشف عن الطرح الناقص للمشكلة الاجتماعية في الفلسفة الماركسية، هذا الطرح الناقص الذي يضرب بجذوره في فلسفة للتاريخ مبتورة،

أي منقطعة عن الغيب الذي يبررها على الصعيد المعرفي والأخلاقي؛ لذلك لا تستطيع الفلسفة الماركسية أن تحلّ المشكلة الاجتماعية، ولا تستطيع أن تحلّ أزمة الحضارة المعاصرة. فالجانب الانساني في الفلسفة الماركسية ـ وفي الفلسفة الوضعية على العموم ـ هو جانب إنساني محايث للتأريخ. فمصدره من التاريخ بل لا مصدر له خارج التاريخ، فهذا الجانب الانساني يمكن أن ينقلب ضد نفسه، وهذا ما وقع بالفعل حيث إنّ البروليتاريا بدلاً من أن تحرّر البشرية زادت من مآسيها.(٣١٥)، فبدلاً من أن تصبح دكتاتورية البروليتاريا مجرّد مرحلة ووسيلة مؤقتة للوصول إلى الشيوعية في نظر الماركسية، أصبحت غايتها في ذاتها، ونفس الأمر بالنسبة للفلسفة الوضعية، التي أنتجت الثورة الفرنسية وأنتجت الحداثة. فقد تمّ استعمار الشعوب واستغلالها، وابادتها باسم قيم الحداثة.(٣١٦)

ضرورة التعالي
وأزمة المسيحية

وهكذا فالنزعة الانسانية التي تطرحها الماركسية والوضعية نفت التعالي، الذي لا يمكن تصور بعد إنساني في الانسان بدونه. فالتعالي يبرر البعد الانساني في الانسان، ويبرر تعالي القيم الأخلاقية وكونيتها. فالنزعة الانسانية قد ارتبطت بالتاريخ كمصدر لها. فالتاريخ هنا أخذ مكان الرسالات السماوية، وقد أكد الصدر على هذا الجانب كعامل رئيسي لأزمة القيم وأزمة الحضارة الغربية. ويرى الصدر أنّ كلّ مذهب ينكر المصدر المتعالي لحركة التاريخ (التاريخانية) يقضي على نفسه بنفسه، ويغيب تقد حركة التاريخ في هذا المذهب، وتزول كلّ محاولة للتحرر من الأزمات الأخلاقية والاجتماعية. غير أنّ تاريخ الفلسفة يبين لنا بوضوح بأنّ ربط التاريخ بالتعالي وربط حياة الانسان بالغيب قد يؤديان إلى النزعة الغيبية (الغيب بمفهومه المبتذل) وقد أشار الصدر إلى هذه الظاهرة في مقدمة اقتصادنا وخاصة في التفسير الموضوعي، وبين بأنّ هذه الحالة ليست ملازمة للارتباط بالغيب بل هي ترجع إلى صورة هذا الارتباط وكيفيته، فهناك الصورة الشرعية لعلاقة الانسان بالغيب، وهناك الصورة غير الشرعية(٣١٧)، وترجع أزمة الحضارة الغربية كذلك ـ في نظر الصدر ـ إلى أنّ المسيحية جاءت لتعالج قضايا مرحلة تاريخية معينة في مكان معين، لكن الكنيسة جعلت من الدين المسيحي ديناً لكل العصور ولكل المجتمعات في حين أنّ المسيحية ليست رسالة خاتمة حتى تكون مجهزة لأن تكون ديناً كونياً(٣١٨)

أزمة الحضارة الغربية

وهكذا تلتقي عوامل أزمة الحضارة الغربية في نظر الصدر: فصدر الأزمة يتمثل في الاتجاهات الفلسفية والدينية، التي لم تستطع أن تجد توازناً بين الجانب المادي والجانب الروحي في حياة الانسان. كما أنها لم تجد توازناً بين التعالي والمحايثة، وهذا ما جعل الفكر الغربي يعجز عن حلّ مشكلة العلاقة بين القيم

الأخلاقية والتاريخ. فالفكر الغربي لا يتصور قيماً خارجة عن التاريخ وتؤثر في التاريخ؛ لذلك انتهت كلّ المحاولات التغييرية إلى الفشل؛ لأنّ مصدر إمدادها بالأفكار والقيم هو مصدر محدود. ويتجلّى من خلال كتابات الصدر أنّ البشرية لكي تتجاوز أزمة الحضارة المعاصرة القاتلة يجب أن تتحول الحلول من نظرية المعرفة المعتمدة على الابستمولوجيا الوضعية إلى نظرية للمعرفة تعتمد على ابستمولوجيا العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب بين التأريخ والحقيقة، أي يجب ربط حركة التأريخ بالنبوّة والإمامة اللتين تجسدان على الصعيد القيمي والفكري والسلوكي هذه العلاقة. إنّ إبستمولوجيا العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب تنتج عنها معرفة مفتوحة وفي حركة مستمرة تختلف عن نظرية المعرفة في المذهب الوضعي، التي تقضي على انفتاح العقل على حركة التاريخ باسم النسق.(٣١٩) الفلسفة الغربية كما تجلّت منذ القرن التاسع عشر هي فلسفة تتميز بالتسرع في بناء الأنساق الفلسفية والوصول إلى مرحلة التركيب النهائي للأفكار والمذاهب فالبروليتاريا في المعسكر الاشتراكي سابقاً ـ خاصة في الاتحاد السوفياتي ـ قد عبرت عن النتائج التي تنتهي إليها فلسفة للتأريخ تدعي أنها تحتكر الحقيقة باسم نهاية التاريخ. (٣٢٠)

مفهوم الاستضعاف

وليس الأمر كذلك عندما يتمّ ربط حركة التاريخ بالقيم الأخلاقية. إنّ فلسفة الصدر تطرح في هذا السياق مفهوم الاستضعاف كمفهوم كوني ينشأ عنه تاريخ كوني مرتبط بأهداف كونية. فالمستضعفون ينتصرون؛ لأنهم هم الذين يتبنون القيم الأخلاقية ذات المصدر المتعالي، التي تؤهلهم لتجسيد خلافة الله في الأرض، وكلّ ما ينجم من هذه الخلافة من تقدم مادي ومعنوي وحضاري على العموم.

وإذا كانت الطبقة البروليتارية تعتمد في تحركها على الزعيم الذي يعبر عن طموحاتها، فإن المستضعفين يعتمدون في تغييرهم للتاريخ على الإمامة لا كمجرّد ظاهرة جماهيرية وسياسية فحسب بل كظاهرة تاريخية مرتبطة بالغيب، فهنا

يكمن الفرق ـ في نظر الصدر ـ بين الزعيم والإمام بين البروليتاريا والمستضعفين. إنّ القيم المحركة للبروليتاريا هي قيم من صنع هذه الطبقة نفسها أو هي من صنع الانسان على العموم، في حين أنّ القيم المحركة والمعبئة للمستضعفين هي قيم ذات مصدر إلهي (٣٢١).

لقد أصبحت فلسفات التاريخ الغربية فلسفات فتّاكة للبشرية حيث أصبح الحادث التاريخي في حد ذاته هو المرجع المطلق للقيم؛ لأنّ "كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي". إنّ الفكر الغربي كما يتجلّى عند كلّ من هيجل وماركس خاصة هو فكر تاريخي لا تخرج مرجعيته عن إطار الحادث، فهو فكر عدمي لا يبحث فيما وراء الحادث وما وراء التاريخ، فمنطق النزعة التاريخية (التاريخانية) يبرّر كلّ ما يقع في التاريخ؛ لأنّ هذا الأخير تحول إلى إله لا يمكن الخروج من قبضته، فالثورة غير ممكنة إذن.

عقلانية محدودة

يطرح الصدر مقابل هذه الفلسفة التي تدعي الكونية فلسفة منطقة الفراغ وفلسفة علاقة الانسان بالمثل الأعلى، أي فلسفة الوعي العميق والتعبدي والمعرفي معاً بنسبية وضعية الإنسان في علاقته بالله سبحانه وتعالى. (٣٢٢)

تنشأ من هذا الموقف عقلانية متحفظة ومتواضعة، ولكنها من جهة أخرى عقلانية قوية ولا نهاية لتقدمها؛ لأنها منفتحة على الغيب، في هذا الإطار المعرفي لا تصبح القيم الأخلاقية مجرّد انعكاس للواقع ولحركة التاريخ، بل هي التي توجه التاريخ انطلاقاً من هذا الإطار المعرفي، كذلك طرح الصدر تحليله النقدي لأزمة الحضارة الغربية، وقدّم العلاج لهذه المشكلة، العلاج يتمّ انطلاقاً من قيم ذات مصدر متعالي على التاريخ، ويتمّ ـ في نفس الوقت ـ من داخل التاريخ عن طريق الوصول إلى معرفة عوامل النهضة والسقوط، والكشف عن أسباب الأزمة

الحضارية، فتعالي القيم لا ينفي النظرة العلمية إلى حركه التاريخ. (٣٢٣)

إنّ القيم الأخلاقية في فلسفة الصدر لها بعد عقلاني وبعد يفوق العقل، وهذان البعدان غير متناقضين، فما يفوق العقل (الغيب) هو تدعيم للعقل حيث إنّ هذا الأخير بانفتاحه على المطلق يتحرك إلى ما لا نهاية فكلّ، عملية تغييرية تقتضي المعنى (معنى الوجود) وتقتضي قيماً تبرّرها. فالانسان يتحرك باسم معنى الوجود وباسم القيم، فمعنى الوجود عملية عقلية: علاقة الوجود بالله تعقلن الوجود وتعقلن التاريخ، والمسألة على العكس في الفلسفة الوجودية خاصة في اتجاهها الملحد كما تتجلّى عند سارتر و أ. كامو (A . Camus) فهذا الأخير يرى بأنّ الانسان يندفع نحو تغيير وضعيته انطلاقاً من تمرده (Seiolte) على العبث أي تمرده على لا معقولية وجوده، فهناك انفعال ميتافيزيقي تجاه العبث ينتج عنه تمرد ثم يتحول التمرد إلى ثورة، فالموقف الميتافيزيقي يتجلّى في نظر أ. كامو في الرفض: رفض الانسان لوضعيته من خلال مقولة العبث: عبثية وجود الانسان.

الرفض والتغيير

فلسفة الصدر تؤكد ـ هي الأخرى ـ على فكرة الرفض، لكن الرفض لا ينبع من انفعال ميتافيزيقي كرد فعل للاعقلانية الحياة الانسانية، بل ينبع الرفض من موقف ميتافيزيقي يشكل معنى للوجود يتناقض مع العبث، فالعبث هو الباطل ومعنى الوجود هو الحق. وهكذا يصل الصدر إلى القول: بأنّ الفلسفة الغربية لا تملأ الثغرة (أو لا تحل التناقض) بين العبث وتغيير العالم. فتغيير العالم لصالح الانسان يقتضي ـ في نظر الصدر ـ معنى الوجود كما يقتضي قدرة الانسان على التعالي: قدرته على التعالي على ثقل الواقع وحتمياته وقدرته على التعالي على أنانيته من حيث إنّ كلّ عملية تغيير تتطلب التضحية والتحرر من الأنانية. فالبعد الأخلاقي يقتضي بعداً ميتافيزيقياً، وكلاهما ضروريان لكلّ عملية تغييرية.

ويمكن أنّ نشير في هذا السياق لتدعيم فلسفة الصدر حول هذه النقطة إلى أنّ

الثورات التي وقعت في العالم الاسلامي هي ثورات ضد العبث من أجل واقع يتماشى مع معنى الوجود، فالاستعمار عبث والتحرر من الاستعمار جهاد يقتضيه معنى الوجود.

وهكذا فعملية التغيير لا تنطلق من العبث بل تنطلق من مبدإ القضاء على العبث: فالثورة ـ من حيث هي جهاد ـ هي ثورة على العبث المتمثل في انحرفات حركة التاريخ، وهي تتم باسم معنى الوجود، والعبث لا يمثل إلا مرحلة مؤقته في حياة الانسان. فالتاريخ يسعى نحو تحقيق القيم المرتبطة بالحق. فهناك انتقال من اللامعقول (الثورة على العبث) إلى المعقول المتمثل في هذه الثورة وفي أهدافها، في حين أنّ مقولة التمرد على الوجود الانساني كما يطرحها أ. كامو (Camuo A.) تبقى محجوزة داخل العبث فليس هناك تجاوز للعبث؛ لأنّ الوجودية الملحدة ترتكز على العبث كمقولة ميتافيزيقية، في حين أنّ فلسفة الصدر ترتكز على مقولة معنى الوجود كمقولة ميتافيزيقية تنفي العبث، فمعنى الوجود مفهوم تعبدي وأخلاقي وقوة معبئة لحركة الشعوب عبر التاريخ. (٣٢٤)

التحليل العلمي للتأريخ واطلاقية القيم

ونلاحظ في هذا السياق أنّ المذاهب الفلسفية، التي حللت التاريخ تحليلاً علمياً انتهت إلى رفض إطلاقية القيم. وعلى العكس من ذلك فإنّ المذاهب الفلسفية التي أكدت على إطلاقية القيم لم تحلل التاريخ تحليلاً علمياً، وقد تجاوز الصدر هذا الطرح الناقص لكلٍّ من التاريخ والقيم، فأكد على إطلاقية القيم وعلى الدراسة العلمية للتاريخ.

إنّ المقاربة العلمية لمشكلة القيم انتهت إلى اعتبار القيم نسبية، فهي مجرّد جانب من جوانب الثقافة؛ لذلك فهي ذات طابع تاريخي، وقد عالج الصدر المشكلة الأخلاقية من منظور سيوسيولوجي (بالاعتماد على الدراسة الاجتماعية) وتاريخي، ولم ينته في دراسته إلى القول بنسبية القيم وتبعيتها للتاريخ، بل أكد

على إطلاقيتها وكونيتها، ذلك أن الصدر لم يعالج المسألة من موقع التأكيد على إطلاقية القيم لينفي نسبيتها أو من موقع نسبية القيم لينفي إطلاقيتها، فدراسة الصدر جمعت الثابت بالمتغير، والنسبي بالمطلق، ومن هنا فتعالي القيم لا يعني نفي حركة التاريخ، فالقيم لا تتجسد إلا في المجتمع وفي التاريخ. إنّ الفكر الغربي ركز على التغيير وأهمل أو نفى كلّ ماهو ثابت، إنّ التغيير أدى إلى التشتت في نظرة الانسان إلى الكون والحياة، وانتهى بالانسان إلى الضياع، فلا وجود لمبدإ متعالي يجمع ما هو متعدد، ولا وجود لنظرة تركيبية. فلا وجود إلا للتغيير وما ينتج عنه من نظرة ناقصة إلى الكون والإنسان. ويرى الصدر أنّ هذا الموقف هو النتيجة الحتمية للنظرة المادية إلى الكون والإنسان، فالمادية يلازمها التعدد والتمزق، فلا يمكن أن تؤدي إلا إلى الصراع بين الأفراد وبين الشعوب، فجدلية المادية هي جدلية الصراع والتفتت والانقسام، في حين أنّ جدلية الروحانية الملازمة لعلاقة الانسان بالله هي جدلية موحدة؛ لأنّ الروحانية ترتكز على قيم ومبادئ كونية.

التغيير عند الغرب وعند الصدر

إنّ الفلسفة الغربية تنظر إلى التغيير كتغيير قيمته في ذاته، أي التغيير يكفي نفسه بنفسه، وليست له غاية خارج نفسه، وليس الأمر كذلك في الرؤية الاسلامية التي تؤكد على التغيير وترفعه إلى مستوى العبادة، ولكن مفهوم التغيير هنا أعمق وأقوى من مفهوم التغيير كما طرحه الفكر الغربي، وهذا راجع ـ في نظر الصدر ـ إلى الغاية التي يسعى إليها التغيير، فهي غاية مطلقة (المثل الأعلى) فهو تغيير لا نهاية له، ولا ينزع نحو النسبية المشتتة على غرار التغيير في الحضارة الغربية: بل ينزع نحو التركيب والتوازن والديناميكية الوحدوية بحكم اتجاهه إلى المثل الأعلى، وما ينتج عن هذا الاتجاه من قيم ومبادئ تحفظ بدورها التغيير من الانحراف. (٣٢٥)

وهكذا فنقد الحضارة الغربية من طرف الصدر لا يعني رفض التغيير ورفض التقدم، بل يعني رفض رؤية معينة إلى التغيير وإلى التقدم، وهي تلك الرؤية

التي اعتبرت التغيير كغاية نهائية تكفي نفسها بنفسها، ولم تؤسس حركة التاريخ على القيم الأخلاقية والروحية التي تحفظ التغيير من الانحراف.

الكونية والنسبية ومنطقة الفراغ

الصيرورة التاريخية تكفي نفسها بنفسها في الفكر الغربي، فهذا الموقف ينفي الأساس الميتافيزيقي للتاريخ وللقيم؛ لذلك بقيت كلّ محاولات الفلسفة الغربية المعاصرة لحلّ أزمة القيم محصورة في إطار مرجعية التاريخ. وبقيت الأزمة ـ في نظر الصدر ـ تعيد إنتاج نفسها من خلال هذا النموذج المعرفي، الذي هو مجرّد انعكاس للواقع المتأزم، وهذا ما يتجلّى بوضوح في النزعات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، ويتجلّى بصورة أوضح في المنهج الجدلي، الذي يقضي على نفسه بنفسه في نهايات وهمية للتاريخ، وقد انتقد الصدر كلّ هذه النظريات المعرفية وكلّ هذه المذاهب، وقدم المنهج البديل الذي ترتكز عليه نظرية المعرفة القادرة على استيعاب حركة التاريخ وتوجيهها، والقادرة على معالجة أزمة القيم. وهذا المنهج (منهج منطقة الفراغ) ترتبط فيه العناصر المتحركة بالعناصر الثابتة، التي تسمح لنظرية المعرفة بتجاوز ثقل الواقع وسلبيات الحضارة المعاصرة.

للقيم الأخلاقية بعدان في فلسفة الصدر:

بعدٌ كوني؛ لأنّ القيم مطلقة فهي ليست خاصة بزمان أو بمكان معين.

وبعدٌ مرتبط بالوضع الذي يعيش فيه الانسان من حيث هو وضع متغير.

فللقيم إذن أبعاد كونية وأبعاد نسبية، ومنطقة الفراغ هي التي يتمّ عن طريقها ربط ما هو مطلق وكوني بجزئيات الواقع.

التعالي ومعيارية القيم

وقد حلل الصدر علاقة القيم الأخلاقية بالتعالي؛ ليبرر كونية معيارية القيم. إنّ التعالي ـ كمصدر للقيم ـ ليس مجرّد قدرة على تجاوز الواقع، وليس التعالي ـ

في نظر الصدر ـ هو الوطن أو القومية أو حتى الأمة الاسلامية إنّ التعالي فيما يخص مصدر القيم الأخلاقية هو الله. لا شك أن هناك ديانات سماوية ينظر أصحابها إلى مصدر القيم نفس هذه النظرة، وقد حلل الصدر هذه المسألة في بحثه (التجديد والتغيير في النبوة) هذا البحث يطرح مشكلة الكونية والنسبية في الرسالات السماوية. ويذهب الصدر إلى القول: بأنّ الرسالات السابقة على الاسلام جاءت لتعالج أوضاعاً معينة في زمان معين ومكان معين. والمشكل يطرح ـ في نظر الصدر ـ عندما ينظر معتنقو هذه الديانات إلى أنّ هذه الرسالات صالحة لكلّ زمان ومكان، فالتيار الفلسفي الغربي المتشبع بالدين يحاول أن يستخرج معيارية أخلاقية كونية من رسالة نسبية جاءت لتعالج أوضاعاً جزئية في مرحلة تاريخية معينة؛ لذلك نفدت طاقات هذه الرسالات عبر حركة التاريخ، ولم تستطع أن توجه التاريخ بل على العكس، فالتاريخ هو الذي أصبح يوجهها حسب متطلباته، وهذا ما أدى بالفكر الأخلاقي والاجتماعي النابع من هذه الرسالات إلى العجز أمام حركة التقدم الحضاري، وإلى العجز عن تقديم معيارية أخلاقية ونظرية اجتماعية لحلّ أزمة الحضارة المعاصرة.

رأي برجسون والرد عليه

لقد حاول برجسون أن يعالج الإشكالية الكونية والخصوصية (النسبية) في مجال القيم الأخلاقية في كتابه " منبعا الأخلاق والدين " ويرى برجسون أنّ الانسان في المجتمعات المغلقة يبقى حبيساً في دائرة ما هو ثابت، فكأن الدفعة الحيوية (Ltelam Sital) التي تنتج عنها الأخلاقية قد تجمدت، أو بقيت تدور حول نفسها بدلاً من أن تستمر في حركتها، فالقيم الأخلاقية المطلقة تصبح مرتبطة بزمان معين ومكان معين، فتتحول من مستوى الكونية إلى مستوى العادات والتقاليد. أما في المجتمعات المفتوحة (الأخلاق المفتوحة) فالانسان يرجع إلى مجرى الدفعة الحيوية، التي تلازمها أخلاق كونية تشمل الانسانية كلها.

إنّ المشكل المطروح هنا هو مصدر الأخلاقية ومصدر كونية القيم الأخلاقية، الدفعة الحيوية مفهوم غامض. لقد استبدل برجسون الدين الموحى بدين فلسفي أو بالفلسفة (فلسفته) إنّ الأخلاق المفتوحة تنبع من الدفعة الحيوية المتجسدة في إنسان مثالي استثنائي هو " البطل " أو " القديس " غير أنّ المشكلة الأخلاقية تبق مطروحة. فلسفة برجسون لم تبرر العلاقة بين القيم الأخلاقية والتعالي. الدفعة الحيوية مفهوم قابل لكلّ تأويل، ويمكن أن يوجه الأخلاقية نحو آفاق مجهولة، وليس الامر كذلك في فلسفة الصدر الأخلاقية، فالمثل الأعلى الذي يتطلع إليه الإنسان ويسعى إليه سعياً تعبدياً هو الله سبحانه وتعالى، والله ليس مفهوماً مجرّداً أو حياة أو دفعة حيوية أو زماناً خالصاً كما يرى برجسون. فالله حيّ قيوم ذو الصفات والأسماء الحسنى التي يسعى الانسان إلى التخلق بها، كما أنّ مفهوم البطل والقديس والانسان الاستثنائي في فلسفة الصدر هو: كائن تأريخي استوعب علاقته التعبدية بالله استيعاباً رفعه إلى مستوى العصمة: عصمة النبوة وعصمة الامامة[٣٢٦]، وبعد مرحلة العصمة تأتي مرحلة الاجتهاد في إطار المرجعية، فلا مجال هنا لعفوية العاطفة في الميدان الأخلاقي على غرار فلسفة برجسون، التي جعلت من الدفعة الحيوية ينبوعاً للقيم. فالاجتهاد يتمّ في إطار منهجية منطقة الفراغ، أي ربط حركة التاريخ بكونية المبادئ والقيم والمفاهيم الموجودة في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وعلى العموم فالاسلام ـ في فلسفة الصدر ـ هو الذي يحدّد علاقة الانسان بالله، التي تنتج عنها صورة خاصة لعلاقة الانسان مع الانسان في إطار علاقة القيم مع التاريخ، لا يمكن ـ في نظر الصدر ـ الارتباط بالله دون الارتباط بهموم الانسان ومآسيه والالتزام بتحويل وضعية الانسان، فالتوحيد له بعد أخلاقي وحضاري، فالتوحيد يغير التاريخ.

إخفاق تيارات الفكر الغربي

تعاني الفلسفة الغربية من أزمة قاتلة نتيجة لعماء في نظرتها إلى علاقة

الأخلاق بالحداثة والتقدم الحضاري، هذا العماء أو هذا الضعف ناشئ عن فصل الفكر الغربي للأخلاق والحضارة عن معنى الوجود. هذه الظاهرة بدأت تطغى على الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر، أي منذ أن بدأت الحداثة في الظهور. فالفكر الغربي في جانبه المتأثر بالفلسفة الأرسطية أخفق في بحثه عن أساس تُبنى عليه كونية القيم الأخلاقية كماهية الانسان أو مفهوم الطبيعة البشرية، وأخفقت تيارات الفكر الغربي الأُخرى، التي جعلت المجتمع أو التاريخ مصدراً للأخلاق، كما أخفقت التيارات التي جعلت الدين أساساً للقيم الأخلاقية، وهذا راجع ـ في نظر الصدر ـ إلى أنّ المسيحية ليست صالحة لكلّ زمان ومكان حتى تصبح أساساً لقيم أخلاقية كونية؛ لذلك كانت العلمنة ظاهرة طبيعية في تاريخ الغرب. (٣٢٧)

وهكذا فالفكر الغربي المعاصر بكلّ تياراته الأرسطية والدينية والوضعية والماركسية قد عجز عن صياغة رؤية أخلاقية في مستوى مشاكل وأزمات الحضارة المعاصرة، بل على العكس أصبحت المذاهب الأخلاقية هي الأخرى في أزمة؛ إذ تشكل هذه المذاهب جزءاً من ثقافة الغرب.

أما الفكر الاسلامي ـ في نظر الصدر ـ فهو مجهز بأدوات مفهومية وقيمية وشرعية لاستيعاب حركة التاريخ من موقع متعالي؛ الاسلام وكونيته. وقد صاغ الصدر الأداة المنهجية لربط الفقه بالشريعة، ولربط حركة التاريخ بالقيم المطلقة: منطقة الفراغ، فمنطقة الفراغ. هي منهجية علاقة الانسان باللانهائي ودليله في حركته نحو المطلق، فلا وجود من هذا المنظور لتناقض بين التجذر في الواقع وفي التاريخ وبين الدين، كما هو الأمر في علاقة المسيحية بالحضارة في الغرب، إنّ منهجية منطقة الفراغ تنتج عنها عقلانية تتجاوز في قوتها الاستكشافية وفي آفاقها المستقبلية عقلانية الفلسفة الغربية بكلّ تياراتها الهيجلية والماركسية والوضعية والوجودية.

« النسبية » في « التأريخانية »

إنّ تأسيس القيم الأخلاقية على التاريخ وحده جعل الحضارة الغربية منقطعة

عن الماضي وعن المستقبل كذلك. فالتاريخانية تتناقض مع الرجوع إلى الأصل مع النظرة المستقبلية على اعتبار أنّها تجعل الانسان والحضارة مستغرقين في الواقع الراهن، وما يتضمنه من شروط اجتماعية وتاريخية قاهرة؛ لأنّه لا وجود لمرجعية خارجها. فالحضارة الغربية لا تستطيع أن تراجع نفسها من موقع نقدي وهي ـ في نفس الوقت ـ مجرّد انعكاس للسياق التاريخي، فلكي تقوم الحضارة بهذا الدور يجب أن تكون مرتبطة بالمثل الأعلى الحقيقي، فلا قيم كونية إلا في أفق علاقة الحضارة بالمثل الأعلى الحقيقي، فخارج هذه العلاقة لا يوجد ـ في نظر الصدر ـ إلا التشتت والمنفعة، وما ينتج عنها من صراع المصالح بين الأفراد والمجتمعات والقوميات، فالقيم الكونية وحدها هي القادرة على تجاوز تشتت النسبية الناجمة عن المرجعية التاريخانية.

« الكونية » في مفهوم
« الأمة الاسلامية »

إنّ مفهوم الأمة الاسلامية يجسّد الكونية في التاريخ في نظر الصدر، الأمة الاسلامية كأمة شهيدة ليست مثالية إلى درجة التعالي على الواقع وعلى التاريخ، وهي ليست متجذرة في التاريخ على غرار الحضارة الغربية إلى درجة الانقطاع عن التعالي والانفصال عنه بتجاهله أو نفيه، بل الأمة هي الواقع والمثال، فالأمة تتجاوز القطيعة بين التاريخ والتعالي. (٣٢٨)، وتجدر الاشارة في هذا السياق إلى أنّ الصدر عندما انتقد نسبية القيم كما تتجلّى في الفلسفة الغربية، وعندما انتقد التاريخانية كمرجعية للقيم، لا يعني أنه ـ من الناحية المعرفية ـ قد لجأ إلى عقلانية مجرّدة تائهة في التخمينات الميتافيزيقية، الصدر لم يطرح المشكلة المعرفية والمشكلة الأخلاقية داخل الاشكالية الضيقة: إما أن يكون العقل وضعياً وإما أن يكون لاهوتياً أو ميتافيزيقياً. والقيم الأخلاقية إما أن تكون مطلقة وإما أن تكون نسبية. ولا مجال للعلاقة بين المتناقضين، فالصدر صاغ عقلانية جديدة خارجة عن هذه الإشكالية الضيقة، إنّها عقلانية منفتحة على الغيب ومتجذرة في التاريخ في نفس الوقت، والقيم الأخلاقية بدورها ليست ـ في نظر الصدر ـ نسبية

إلى درجة الاستغراق في الواقع وكمجرّد انعكاس لحركة التـاريخ، وهـي ليست مطلقة إلى درجة الانقطاع عن نسبية الأوضاع الذهنية والاجتماعية والحضارية، فإطلاقية القيم تتجسّد في التاريخ بـصورة مسـتمرة، فـالثبات لا يـنفي الحـركة والاطلاقية لا تنفي النسبية، ومفهوم الأمة يعبر أحسن عن هذه الظاهرة، فالأمة ليست ما هو كائن، إنّها بحكم ارتباطها بالقيم الأخلاقية الكونية تتطلع إلى ما يجب أن يكون، فالأمة موجودة في سياق الشروط التاريخية وفي سياق علاقتها بالمثل الأعلى ومن هنا فهي في تحقق مستمر. (٣٢٩)

في اطار المفاهيم القرآنية

إنّ مفهوم الانسان والمجتمع والأمة يتحدّد في أفق المصير كمفهوم قرآني يعبر عن علاقة الكون والانسان بالله علاقة تعبدية؛ لذلك يختلف الفقه الاسلامي (من حيث هو منظم لهذه العلاقة) عن سائر أنواع الفقه الأخرى، وعن سـائر أنواع القوانين الوضعية بطابعه الأخلاقي والواقعي في نـفس الوقت، فـالجانب الفقهي والجانب الأخلاقي والجانب التعبدي هي كلها جوانب متداخلة تعبر عن نفسها في المجال الفردي والاجتماعي، فحقوق الانسـان والقـيم الأخـلاقية عـلى العموم فى الرؤية الاسلامية لا تستمد وجودها من التأريخ أو من المجتمع أو تتمّ المطالبة بها كرّد فعل لمواقف مضادة لقيمة الانسان وحرمته، فحقوق الانسان هي جزء من إنسانية الانسان، فوجود الانسان يتضمن حقوق الانسان على اعتبار أنه خليفة الله في الأرض؛ لذلك تتميز هذه الحقوق بالكونية وبالصرامة المبدئية والقوة الالزامية، التي تصل إلى مستوى الواجب الديني في المنظور الاسـلامي؛ لأنّ حقوق الانسان هي حقوق الله، وهذا عكس حقوق الانسان مـن المـنظور الوضعي، والتي لا تتمتع بقوة إلزامية في الممارسات السـياسية الغـربية؛ لذلك انتقد الصدر النظرية الماركسية، التي تربط أشكال التوزيع بأشكال الانـتاج، فعلاقات التوزيع تقوم على أساس قيم ثابتة تعبر عـن خـلافة الانسـان لله في الأرض. (٣٣٠)

موضوعية القيم

لا تصبح القيم موضوعية على المستوى الإنساني، إلا عندما ترتبط بحالة تاريخية يعيشها الانسان. فالصدر يرى بأنّ القيم مرتبطة مباشرة بصفات الله وأسمائه، فهي موضوعية على المستوى الإلهي، ولا تكون موضوعية على المستوى الإنساني، إلا إذا ارتبط الانسان بالله. لقد اعتبرت أكثر المذاهب الأخلاقية بأنّ ربط القيم بمصدر خارج عن الإنسان يجعل القيم مجرّدة لا تتمتع بوجود موضوعي، ونتيجة لذلك لا تكون للقيم أية علاقة مع التاريخ.

أما الصدر فقد انتهى في تحليله لمشكلة مصدر القيم الأخلاقية إلى نتيجة تختلف جذرياً عمّا ذهبت إليه المذاهب الأخلاقية، حيث يرى الصدر بأنّ ربط القيم بالمطلق يؤدي إلى ربطها بالتاريخ على أساس أنّ التارخ لا يكفي نفسه بنفسه فهو ـ من حيث نسبيته ـ في حاجة إلى قيم مطلقة لتوجهه.

علاقة التأريخ بالقيم الأخلاقية

إنّ ما يميز فلسفة القيم في الفكر الغربي يكمن في كونها فلسفة مرتبطة بالتاريخ على حساب المطلق، أي هي قيم مرتبطة بالتاريخ إلى درجة الاستغراق فيه، ففلسفة القيم في الفكر الغربي هي فلسفة بدون مطلق، أي بدون أساس ثابت، فهي ترى بأنّ المشاكل الحقيقية تطرح في الواقع الحي أي في التاريخ. وليس الأمر كذلك بالنسبة للصدر الذي يرى بأنّ التأثير بين التاريخ والانسان ليس تأثيراً أحادياً، فالتاريخ يؤثر في الانسان ويتأثر بالانسان ولو لم يكن الأمر كذلك لما طرحت أية مشكلة ولكان الانسان مثله مثل الجماد والنبات؛ لذلك يرى الصدر بأنّ "العلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هذه العلاقة علاقة تبعية."(٣٣١)

فانطلاقاً من قدرة الانسان على التأثير في حركة التاريخ على اعتبار أنه يتمتع بجانب متعالي من حيث كونه خليفة لله في الأرض، وانطلاقاً ـ في نفس الوقت ـ من أنّ التاريخ ـ هو الآخر ـ يؤثر في الانسان، انطلاقاً من هذه النظرة المتكاملة

والشاملة لعلاقة الانسان بالتاريخ يطرح الصدر فلسفة القيم، فكلّ وضعية أو حالة يعيشها الانسان تحتاج إلى قيم أخلاقية توجهها، فالإنسان من حيث هو كائن يعيش في المجتمع وفي التاريخ هو إنسان في وضع، هذا الوضع هو وضع جهادي بالنسبة للصدر (جهاد أكبر وجهاد أصغر)[٣٣٢]، فالإنسان أمامه إمكانيات متعددة غير أن اختياره لإمكانية من الإمكانيات ليس اختياراً مجانياً عبثياً، بل هو اختيار موجَّه باسم قيم أخلاقية.

ومن هنا فالقيم متعالية من حيث قدرتها على توجيه حركة التاريخ فهي مرتبطة بالمطلق، وهي نسبية من حيث الممارسة؛ لأنّ الانسان لا يمارس القيم المطلقة إلا في حدود نسبيته وتاريخيته؛ لذلك يرى الصدر عكس ما تراه الفلسفة الغربية: فإطلاقية القيم لا تنفي التاريخ. إنّ علاقة القيم الأخلاقية بالتاريخ وانفتاحها على الصيرورة من موقع التوجيه هي على غرار انفتاح الأمة الاسلامية على كلّ الشعوب والحضارات، وما يتطلب هذا الانفتاح من وعي تاريخي ومن نظرة مستقبلية. فالأمة الاسلامية من حيث هي أمة شهيدة هي قيمة متعالية على التاريخ ومحايثة له في نفس الوقت على اعتبار أنها تؤثر في الحضارات وتتأثر بها، فهي قيمة سياسية وأخلاقية وروحية وحضارية في تحقق مستمر.

إنّ ربط القيم الأخلاقية بالتأريخ في الرؤية الصدرية يختلف جذرياً عن علاقة العقل الكوني بالتاريخ في فلسفة هيجل، التاريخ في فلسفة هيجل هو مجال تحقق العقل الكوني وتجسيده، وهذا التجسيد سيصل إلى منتهاه في الدولة. أما عند الصدر فعملية التحقق لا تنتهي. إنّ ضعف فلسفة كلّ من هيجل وماركس في المجال الأخلاقي يكمن في كونها حصرت الأخلاقية في مجرّد وعي الإنسان بالأمر الواقع من حيث هو حتمية تاريخية تجسّد العقل الكوني عند هيجل وتجسد تبعية البنيات الفوقية (ومن جملتها القيم الأخلاقية) للبنية الاقتصادية.

تفوّق تحليل الصدر

ومن هنا يمكن القول: بأنّ تحليل الصدر لعلاقة القيم الأخلاقية بالمجتمع وبالتاريخ انتهى إلى نتائج تختلف عن المذاهب الأخلاقية، التي عالجت مشكلة القيم من منظور ثنائي انتهى إلى فصل ميدان ما يجب أن يكون عن ميدان ما هو كائن. أي فصل الوجود عن القيمة نتيجة للفصل بين المادي والروحي، بين الواقع والمثال بين الحياة الدنيا والحياة الاخرى، كما أنّ فلسفة الصدر الأخلاقية تختلف في هذا المجال عن المذاهب الفلسفية والأخلاقية، التي حاولت تجاوز الثنائية عن طريق التوفيق بين الواقع والمثال فانتهت إلى دمج الروحي في المادي على غرار فلسفة هيجل التي لا ترى أي تعالي خارج صيرورة التاريخ عندما وَفّقتْ توفيقاً كاملاً بين " الروح في العالم " و " الروح المطلق " إنّ هذه الصورة من محاولة تجاوز الثنائية في مجال الوجود ومجال الأخلاق هي مجرّد تحويل للتعالي إلى محايثة، وتحويل القيم إلى واقع.

إن تجاوز الصدر للثنائية في مجال الأخلاق تمّ من منظور فلسفي منقطع النظير، حيث إنّ علاقة الوجود بالقيمة والمادي بالروحي والواقع بالمثال وعلى العموم علاقة الأخلاق بالتاريخ إن هذه العلاقة هي امتداد لفلسفة الوجود الصدرية، التي كشفت عن الامكانيات اللانهائية للعبودية في المجال الأخلاقي والمعرفي والحضاري في أفق علاقة تخلق الإنسان النسبي بصفات الله وأسمائه.

الخلود

يعتبر الفلاسفة الغربيون عادةً أنّ ميل الانسان إلى البقاء والخلود هو الذي يدفعه إلى رفض التغيير. فالانسان يتسامى على التغيير للوصول إلى ماهو ثابت ومطلق فالخلود ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة ـ هو رفض للزمان وللتاريخ. وقد حاول هيجل أن يوفق بين الخلود والزمان عن طريق المنهج الجدلي، الذي يعطي صورةً لحضور المطلق في التاريخ. غير أنّ الصدر يرى أنّ المطلق الذي يتكلم عنه هيجل هو مطلق مزيف، وأنّ الجدلية تقضي على هذا المطلق؛ لأنّها تنفي نفسها بنفسها، ويرى الصدر أنّ قبول الزمان والارتباط به لا يعني التخلي عن

الخلود.[٣٣٣]، فالالتزام بالجانب العملي لا يقتضي التخلي عن الخلود على غرار ما تراه الفلسفة الغربية، التي تتصور أنّ الاهتمام بقضايا الإنسان وبالجانب العملي من الحياة الإنسانية يقتضي جدلاً هابطاً من المطلق إلى الحياة الانسانية، أو من الخلود إلى ما هو زماني وخاضع لحركة التاريخ. فالصدر على عكس الفلسفة الغربية يرى أنّ الوعي التاريخي وما يقتضية من التزام بالقضايا الاجتماعية والحضارية ليس نتيجة لجدل هابط، بل هو نتيجة لجدل صاعد من الانسان إلى الله المثل الأعلى الحقيق.

فلسفة الصدر تجاوزت الثنائية

ففلسفة الصدر كسرت الثنائية بابتعادها عن الاشكالية الضيقة والمزيفة: إشكالية الاختيار بين الانسان كمجرّد بعدٍ مادي (رغبات، غرائز، عقل في خدمة الجانب المادي) وبين الانسان كبعد روحي. فلسفة الصدر ربطت بين المطلق والزمان، بين الانسان النسبي والله في علاقة تعبدية قيمية وتغييرية (جهادية) تعبر عن خلافة الانسان لله في الأرض، إنّ تجاوز الثنائية هنا لا يعني دمج المطلق في التاريخ على غرار الفلسفة الهيجلية، أو طرح المشكلة الأخلاقية كأساس لمشكلة الميتافزيقية على صورة مسلمات على غرار الفلسفة الكانطية، التي أحدثت فجوة بين الظواهر والشيء في ذاته، أي فجوة بين الحياة الانسانية والميتافزيقيا، كما أنّ تجاوز فلسفة الصدر للثنائية لا يعني نفي وجود الله وتأليه الانسان على غرار النزعة الانسانية في الفلسفة الغربية المعاصرة، فتجاوز الثنائية في فلسفة الصدر يعني:

١ ـ النظر إلى الانسان كوحدة مادية وروحية تعيش في التاريخ.

٢ ـ طرح مشكلة القيم الأخلاقية ومشكلة تغيير وضعية الانسان من موقع علاقة تعبدية بين الانسان والخالق، أي من موقع علاقة ما هو نسبي بما هو مطلق.

٣ ـ ونتيجة لعلاقة الانسان التعبدية بالله فإنّ ميدان ما يجب أن يكون

(القيم الأخلاقية) لا يُستوعبُ بصورة نهائية من طرف الانسان،
فانفتاح الانسان على القيم هو انفتاح مستمر هو انفتاح تاريخي،
وتطلع الانسان إلى المطلق لا يمكن اختزاله في نسق فلسفي نهائي(٣٣٤)

فالأخلاق ـ من هذا المنظور ـ هي أخلاق ذات نظرة مستقبلية فهي ليست أخلاق خضوع واستسلام للأمر الواقع، هذه الرؤية الأخلاقية هي رؤية ثورية، فالأمة الاسلامية، التي تحاول التحرر من التبعية ومن التخلف، في حاجة إلى أخلاق جهد وجهاد ـ في نظر الصدر ـ لا إلى أخلاق تأملية على غرار أخلاق المدينة الفاضلة للفارابي أو على غرار أخلاق بعض التيارات الصوفية غير الملتزمة، ففي كلتا الحالتين انتهت الرؤية الأخلاقية إلى روحانية غير ملتزمة.

القيم وتغيير العالم

إنّ الاهتمام بمستقبل الأمة وبتغيير العالم هو نفي لكلّ موقف أخلاقي يركز على الجانب الروحي وحده، أو يركز على رؤية سكونية إلى القيم الأخلاقية، فالنظرة المستقبلية، تتضمن رؤية ديناميكية إلى الانسان والمجتمع، وتتضمن انفتاح القيم على المستجدات، فالتقابل بين الواقعي والمثالي يقتضي إذن أخلاقاً تتجاوز أخلاق التأمل. إنّه يقتضي أخلاقاً ذات قوة استيعابية لحركة التاريخ.

يرى الصدر ـ في هذا السياق ـ أنّ الاسلام أتى بأخلاق مرتبطة مع تفضيل الله للإنسان في الكون بفضل عقله وإرادته، فلا يمكن للإنسان أن يتخذ موقفاً مضاداً للحياة، التي هي رحمة من الله وتكريم للإنسان. فمفهوم خلافة الإنسان لله في الأرض هو مفهوم يعطي للإنسان الشعور بأنّه يتحكم في مصيره، فالأخلاق الاسلامية ـ من هذا المنظور ـ هي أخلاق الجهد والجهاد هي أخلاق تغيير العالم.

وهكذا يمكن القول: بأنّ الصدر عالج مسألة علاقة القيم بالواقع وبالتاريخ من موقع مقاربة جديدة تجاوزت الطرح الفقهي (فقه الفروع) وتجاوزت الطرح الكلامي (خاصة في صورته الاشعرية) والطرح الفلسفي والصوفي كما يتجلّى في الفكر الإسلامي القديم، كما تجاوز الصدر الطرح الفلسفي الغربي لهذه المشكلة.

المطلق وحركة التأريخ

إنّ أخلاقية الفعل لا تتحدّد ـ في نظر الصدر ـ بالنظر إلى ما يجب أن يكون فحسب، فيدان القيم: ميدان ما يجب أن يكون لا ينفي الواقع ولا ينفي حركة التاريخ بل يقتضيها، فالقيم الأخلاقية يلزم عنها التجذر في الواقع ويلزم عنها الوعي التاريخي والحركة، ذلك أن القيم الأخلاقية في فلسفة الصدر هي قيم متعالية ومحايثة في نفس الوقت، هي متعالية على التاريخ من حيث إطلاقيتها وكونيتها، فالله سبحانه وتعالى هو الوجود المطلق والقيمة المطلقة وصفات الله وأسماؤه تمثل الوجودَ المطلق والقيمة المطلقه، أو تمثل الوجودَ المطلق ذا القيمة المطلقة، ولكن هذه القيم المطلقة هي قيم نسبية عندما يتمّ النظر إليها في المستوى الانساني؛ في مستوى الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، التي يعيش الانسان ضمنها، ويمارس القيم الأخلاقية المطلقة من خلالها، ومعنى هذا أنّ القيم الأخلاقية عندما تستمد مصدرها من التحولات التاريخية تصبح قيماً متغيرة حسب المجتمعات والطبقات والعصور، أما إذا استمدت مصدرها من الوجود الإلهي تكون متغيرة حسب مدى ارتباط الانسان بالله، فليست القيم هنا هي التي تتغير بل الوجود الإنساني هو الذي يتغير حسب قوة ارتباطه بهذه القيم.[٣٣٥]، فالصدر يرى بأنّ التطور الوجودي للإنسانية يتّجه نحو القيم المطلقة لا القيم النسبية ذات المصدر الاجتماعي والتاريخي، فمن هذا المنظور يصبح التقرب من الله على المستوى الإنساني صيرورة تاريخية وتقدماً حضارياً. فلسفة الصدر تلتقي هنا مع فلسفة هيجل في نقطة واحدة فقط وبالتحديد: علاقة المطلق بالتاريخ، لكن فلسفة الصدر تختلف جذرياً عن فلسفة هيجل في صفة المطلق وفي نوع علاقته بالتاريخ، هيجل ينظر إلى المطلق كفكرة مجرّدة، كمفهوم يذوب في التاريخ؛ ليصبح في الأخير فلسفة أو دولة، أي يصبح تاريخاً. أما الصدر فينطلق من التوحيد ومن الرؤية التوحيدية للكون والإنسان والتاريخ؛ لينتهي إلى ربط الإنسان والتاريخ بالمطلق الحي القيوم ذي الصفات والأسماء الحسنى (لا بالمطلق

كمفهوم مجرّد) فالمطلق متعالي لا يذوب في التاريخ، وعلاقته بالتاريخ وبالإنسان والكون هي علاقة الخالق بالمخلوق، هذه العلاقة هي على المستوى الانساني علاقة تعبدية تفتح القيم الأخلاقية على الغيب وعلى التاريخ من خلال ربط التغير بالثبات والنسبي بالمطلق، وما هو إنساني بما هو إلهي.

مشكلة الثابت والمتغير

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الصدر قد عالج مشكلة من أكبر وأخطر المشاكل الأخلاقية والفلسفية في هذا العصر؛ مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير أو العلاقة بين القيم الأخلاقية وحركة التاريخ، فالقيم الأخلاقية لا معنى لها ـ في نظر الصدر ـ إذا كانت متغيرة وخاصة بظروف مكانية وزمانية، فالكونية صفة ملازمة للقيم. لكن الصفة المعيارية للقيم تقتضي الانفتاح على الواقع وعلى تغيراته، هذه النظرة قد تنفي الحركة، كما أنها تنظر إلى القيم نظرة مجرّدة بفصلها عن الواقع، لكن النظر إلى القيم من زاوية التغير والحركة قد ينتهي إلى نفي القيم ذاتها، إذ كيف يمكن للإنسان أن يلتزم بقيم يؤمن بأنها تتغير تبعاً للظروف بدلاً من تعميمها لتُقيّم كلّ الظروف؟

وهكذا تعدّدت المذاهب تبعاً لتركيزها على ما هو ثابت وخاضع لمعيارية القيم الثابتة، أو على ما هو متغير إلى درجة نفي كلّ جانب ثابت في مجال القيم الأخلاقية.

الاجتهاد ومنطقة الفراغ

إنّ الإطار المعرفي الذي انطلق منه الصدر لمعالجة هذه المشكلة هو: الإطار المعرفي الإسلامي الملازم بصورة مباشرة أو ضمنية للاجتهاد، فالاجتهاد مبدأ شرعي لربط الاسلام المطلق بالوقائع النسبية والمتغيرة، ولكن الاجتهاد يتضمن كذلك رؤية معرفية وموقفاً منهجياً تجاه حركة التاريخ، فربط الاسلام بالمستجدات لا يتم بصورة عفوية أو بصورة آلية، فالمنهج ضروري في عملية ربط الاسلام بالتاريخ، وما يتضمن هذا الربط من تحديد لعلاقة القيم الأخلاقية

بالتاريخ. وهذا المنهج بدأ في الظهور وفي الصياغة منذ بداية الاجتهاد في تاريخ الامة، وقد ساهم كلّ المجتهدين عبر العصور في تشكل الإطار القيمي والمعرفي والمنهجي لعملية الاجتهاد. ويرجع الفضل لمحمد إقبال وللصدر في طرح مسألة المنهج طرحاً فلسفياً وإبستمولوجياً عندما استخدم مفهوم منطقة الفراغ [٣٣٦]، كمفهوم يعبر عن منهجية مقاربة الواقع من خلال المبادئ والمفاهيم الإسلامية من جهة، وكمنهجية منتجة للقيم من علاقة قيمومة النصّ في علاقته بالواقع وبالتاريخ من جهة أخرى.

فمنطقة الفراغ تعتبر حلاً لأكبر مشكلة فلسفية وأخلاقية تعاني منها الفلسفة المعاصرة: حلّ مشكلة العلاقة بين القيم المطلقة وصيرورة المجتمع عبر التاريخ. تتميز فلسفة الصدر بالطرح الشمولي لعلاقة الاسلام بحركة التاريخ، فالعلاقة هناهي علاقة ذات أبعاد فقهية وأخلاقية وحضارية. فالفكر الاسلامي المعاصر طرح مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر، فعلاقة الأصالة بالمعاصرة وعلاقة الدين بالسياسة والفكر الاسلامي بالفكر الغربي ومشكلة الرجوع إلى الأصل؛ كلّ هذه المواضيع والقضايا طُرحت في إطار علاقة ما هو ثابت بما هو متغير، فكلّ هذه المواضيع ترجع ـ في نظر الصدر ـ إلى موضوع رئيسي وجوهري بالنسبة لمصير الأمة الاسلامية: علاقة الاسلام بالتاريخ من حيث هي علاقة ذات أبعاد روحية وميتافيزيقية وفقهية وأخلاقية واجتماعية.

فالصدر حرّر الفلسفة المعاصرة من الطرح الناقص لمشكلة القيم الأخلاقية بفضل معالجته لهذه المسألة انطلاقاً من الإطار المعرفي والمنهجي للاجتهاد، ويُعتبر هذا الموقف نقداً جذرياً بل دحضاً لكلّ المذاهب الأخلاقية ولكلّ المذاهب الفلسفية والنظريات الاجتماعية، التي عالجت مسألة القيم من منظور جزئي كإرجاع القيم إلى العوامل الاجتماعية أو الاقتصادية أو النسبية إلى غير ذلك من العوامل الجزئية، كلّ هذه العوامل هي ـ في نظر الصدر ـ شروط ضرورية للأخلاقية ولكنها شروط غير كافية. فالطرح الجزئي لمشكلة العلاقة بين القيم

وتغير الظروف الاجتماعية انتهى بالفلسفة الغربية إلى ربط القيم بهذه الظروف من موقع نسبية القيم، وتشتت هويتها وذوبان حقيقتها وفعاليتها في حركة التاريخ الأمر الذي حوَّل القيم إلى اللاقيم.

حرّر الصدر على الصعيد المنهجي القيم من النسبية انطلاقاً من مفهوم الفراغ الذي صاغه ونظّره في إطار مفهوم أوسع هو مفهوم الاجتهاد. منطقة الفراغ في مجال علاقة القيم بالتاريخ مفهوم مرادف لكونية القيم ومرونتها، الأمر الذي يجعلها تستوعب الظروف بدلاً من أن تصبح تابعة لها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ منطقة الفراغ تعني كذلك أنّ الانسان يتدخل عن طريق ضميره وعقله في ربط القيم بحركة التاريخ كجانب من جوانب ربط الشريعة بتغير الأحوال الاجتماعية.

إنّ تعالي القيم لا يعني عند الصدر عدم تدخل الانسان في مجال التقييم بل على العكس، فالنظرة الوضعية إلى القيم حجزت الفلسفة الغربية في طريق المحاولة والخطإ، أي في الإطار الضيق للتجربة المنفصلة عن الآفاق المستقبلية على اعتبار أنّ التجربة مرتبطة بما هو كائن، في حين أنّ الرؤية الاسلامية إلى الأخلاق تحفظ الفكر من التشتت ومن استنزاف طاقاته في الإطار الضيق للتجربة المنفصلة عن الرؤية المستقبلية، فكونية القيم وتعاليها يعنيان ـ في الأساس ـ مرونتها وقدرتها على توجيه الانسان إلى أبعد مما تصل إليه التجربة وحدها. فالإيديولوجيات تتغير وقد تغيرت بالفعل، وكذلك المذاهب الفلسفية تتغير خاصة في هذه العقود الأخيرة. وهذه التغيرات في المجال الإيديولوجي والفلسفي تنتج عنها تغيرات في مجال القيم الأخلاقية، هذه الظاهرة يستحيل أن تحدث بالنسبة للفكر الاسلامي. فالفكر الاسلامي فكر اجتهادي أي هو فكر يجابه الواقع ليؤثر فيه انطلاقاً من مفاهيم وقيم ذات مصدر متعالي، كما أنه فكر يتأثر بالواقع كذلك، ولكن من موقع المفاهيم والقيم الموجهة لهذا التأثير في خطوطه العريضة، فالمؤثرات الاجتماعية والتاريخية لا تتم بصورة عفوية، أي لا تتم من جانب واحد وبدون أي تدخل من طرف الإنسان انطلاقاً من الثوابت المتمثلة في المفاهيم الدينية

والقيم الأخلاقية الملازمه لها؛ لذلك يمكن القول: بأن فلسفة الصدر عالجت مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير بصورة منهجية، كشفت عن قيمة الأخلاق في الاسلام من حيث هي الأخلاق الوحيدة القادرة على إحداث العملية التركيبية بين القيم المطلقة والواقع المتحرك.

❑ ❑ ❑

أزمة القيم والحل البديل

مفاهيم الحداثة في رأي الصدر

تبنى الصدر بعض مبادئ الحداثة كالعقلانية[٣٣٧] والحرية والتقدم لا كمبادئ الحداثة بمفهومها الغربي، بل كمبادئ تعبر عن أبعاد خلافة الانسان في علاقتها مع حركة التاريخ. إنّ الفكر الإسلامي ـ في نظر الصدر ـ لا يرفض هذه المبادئ في حد ذاتها بل يرفضها؛ لأنها اتخذت معنى خاصاً من جراء انفصالها عن الله، فهي تتخذ صورة أخرى ومعنى جديداً لما يتم ربطها بالغيب. فالاسلام لا يرفض التقدم، بل مفهوم التقدم في الرؤية الاسلامية أقوى وأوسع من مفهوم التقدم في الرؤية الغربية، التقدم في الفلسفة الغربية هو مفهوم صاغه العقل، أو يتصوره الإنسان المحدود بنسبيته المادية والمكانية والزمانية في حين أنّ مفهوم التقدم في الرؤية الإسلامية وكلّ المفاهيم الأخرى كالعقلانية والحرية وغيرها هي مفاهيم وقيم لا تستطيع الرؤية الغربية إلى الإنسان والتاريخ أن تتحملها؛ لأنها رؤية ضيقة، ولأن هذه المبادئ والقيم تنتج عن محاولة الإنسان التخلق بصفات الله وأسمائه.

غلطة المحدثين

وهكذا فالمسألة ـ في فلسفة الصدر ـ ليست مسألة رفض الحداثة أو تحديث الاسلام كما يرى المحدثون في العالم الاسلامي، بل المسألة مسألة رد قيم الحداثة إلى حجمها، أي ردّها إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها، والنظر إلى القيم ومفاهيم الحداثة حسب متطلبات الاسلام. ومن هنا يرى الصدر بأنّ المحدثين في العالم الاسلامي الذين يقولون بتحديث الاسلام قد ارتكبوا خطأً شرعياً ومنهجياً في نفس الوقت.

الخطأ الشرعي: نظروا الى الحداثة كحقيقة مطلقة بـدلاً مـن الشريـعة التي اعتبروها كمجرّد حقيقة نسبية.

الخطأ المنهجي: وظّفت السلطات في العالم الاسلامي الدين لتدعيم مواقفها القبلية في المجال السياسي والاجتماعي، فـلجأت إلى التـوفيق بـين الاشـتراكـية والاسلام وبين القومية والاسلام وبـين الاشـتراكـية والقـومية لكـي تـتقبل الشعوب الاسلامية هذه المفاهيم الغربية (الاشتراكية والقومية وغيرهما) التي أريد لها أن تطبق في أرضيه غير أرضيتها (٣٣٨) لكن هـذه العـملية فشـلت، فنماذج التنمية قد فشلت والعلاقة بين السلطة والشعب في العالم الاسلامي هي علاقة صراع وتنافر، هذه العـملية ليست عـملية تـوفيق بـين الفكـر الغـربي والإسلام بل هي مجرد تلفيق في نظر الصدر.

الحـــداثـــة مـوقف غربي من الكنيسة

لقد حلل الصدر الحداثة في الفكر الغربي تحليلاً علمياً أي حللها من خـلال أسسها التاريخية، وبـيّن بأنّ أكـثر جـوانـبها هـي جـوانب خـاصة بـالتاريخ الغربي،(٣٣٩) لقد ظهرت الحداثة في الغرب كتمرّد ضـد المـاضي وضـد القـيم المرتبطة بالكنيسة. يقول ألان تورين (A . Touraine):

" لقد نظر الغرب إلى الحداثة وعاشها كثورة، أصبح العقل لا يعترف بأي شيْ بصورة مسبقة سواء في ميدان العقيده أو في ميدان التنظيم الاجتماعي والسياسي ما لم يكن قائماً على أدلة علمية. فمن العناصر الجوهرية لإيديولوجية الحداثة أنّ المجتمع هو مصدر القيم وأنّ الخير هو ما ينفع المجتمع، والشر هو ما يضر بوحدة المجتمع. " (٣٤٠)

إنّ تحليل الحداثة على الصعيد التاريخي والاجتماعي قد مكّـن الصـدر مـن الكشف عن الأسس التي تقوم عليها الحداثة كجانب من جوانب الحضارة الغربية على العموم: فالحداثة انتقدت ورفضت الكنيسة ووقفت موقفاً مضاداً لكلّ القيم

المفروضة على المجتمع باسم الدين كما تمليه الكنيسة، وطرحت البديل المتمثل في الإنسان والحرية والعقل وما ينتج عنه من علم وتقدم. فالإنسان هو الذي أصبح مصدراً ومقياساً لكلّ القيم.

عيوب الحداثة

وقد انتقد الصدر البعد المادي للحداثة، وما ينتج عنه من سعي وراء المنفعة واستغلال للشعوب... لقد كانت الحداثة في بداية ظهورها ثورة محرّرة للإنسان إلا أنها ـ في نظر الصدر ـ وبدلاً من أن ترتبط بالجانب الروحي الذي تصبح بفضله مفتوحة على المطلق، بدلاً من ذلك ألهت الحداثة الانسان والواقع، فلا مرجعية خارج الانسان وخارج الواقع. فالقيم كلّها تستمد وجودها من الانسان ومن الواقع؛ لذلك أصبحت المنفعة هي الغاية القصوى، كما أصبح الانتاج والاستهلاك غاية تطلب لذاتها، وأصبح التقدم ـ في سياق هذا البعد المادي ـ هو معنى الوجود والقيمة القصوى والمثل الأعلى في نظر الصدر. فالإنسان أصبح لعبة في يد حركة التاريخ التي تتمحور حول البعد المادي المتمثل في الانتاج والاستهلاك. فالانسان بدلاً من توجيه حركة التاريخ نحو أهداف أخلاقية وإنسانية أصبح فريسة لهذه الحركة، فهي التي توجهه حسب منطقها الذي أنتج الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، كما أنتج منطق حركة التاريخ المنقطع عن الله استغلال الغرب للشعوب المستضعفة.

الحداثة صورة منحرفة عن حركة التأريخ

يرى الصدر أنّ علاج الأزمة يكمن في تحويل الانسان من فريسة لحركة التاريخ إلى موّجه لحركة التاريخ عن طريق ربط الانسان بالقيم الأخلاقية ذات المصدر الإلهي، ومن هنا فالحداثة ليست لها ـ في نظر الصدر ـ صورة واحدة حتى تشكل مرحلة تاريخية حتمية يجب أن تتجه نحوها كلّ الشعوب، فالحداثة كما تحققت في الغرب هي مجرد صورة من صور حركات التاريخ الممكنة، إنها تمثل

الصورة المنحرفة لحركة التاريخ؛ لذلك يجب التميز ـ في نظر الصدر ـ بين الحداثة كتقدم وبين التغريب، أي تقليد الحضارة الغربية بصورة آلية دون إعادة النظر في أسس وقيم هذه الحضارة. فالعقلانية والحرية والعدالة واحترام إنسانية الانسان ليست قيماً غربية، بل هي قيم كونية تستمد وجودها من تطلع الانسان عبر التاريخ إلى الكمال. وهكذا فالغرب قد أعطى للحداثة صورة خاصة انتهت إلى أزمة حضارية شاملة، ويمكن لحضارة أخرى أن تعطي صورة أخرى واتجاهاً آخر للحداثة وللتقدم. والاسلام هو البديل الوحيد في هذا المجال في نظر الصدر.

احساس الغرب بالحاجة للأخلاق وعجزه عن الحل

إن حركة التاريخ جعلت من هذا العصر عصر طرح التساؤلات عن الأساس الأخلاقي للمشاكل الناجمة عن التقدم المنفصل عن القيم الروحية. لقد بدأ الفكر الغربي يتساءل عن معنى التقدم ومعنى الحياة نتيجة للأزمات الاجتماعية الملازمة لأزمة الحضارة المعاصرة.[٣٤١] فكثير من المفكرين الغربيين يرون أن رجوع الفكر الغربي إلى الأخلاق أصبح مسألة حياة أو موت: خطر الاسلحة النووية والكيمياوية، التلوث... الخ هذه المظاهر كلها تدفع بالبشرية نحو الفناء؛ لذلك أصبح تقييم التقدم حالة ضرورية بالنسبة للمفكرين في الغرب.

إلا أن هذا اللجوء إلى الأخلاق لا يكفي لحل الأزمة في نظر الصدر، فالفلسفة الأخلاقية في الغرب هي بدورها انعكاس لأزمة الحضارة. وهنا يطرح الصدر مشكلة مصدر القيم الضرورية لتجاوز الأزمة الشاملة للحضارة الغربية، فالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية التي يسعى الغرب عن طريقها لحلّ الأزمة هي فلسفة تفصل الأخلاق عن التعالي؛ ولذلك فكونية هذه القيم التي تطرحها الفلسفة الغربية هي كونية مزيفة، والقيم والمفاهيم التي تطرحها هذه الفلسفة هي في كثير من جوانبها مجرّد انعكاس للأزمة. يقول الصدر محللاً تحليلاً نقدياً لاتجاهات الفكر الغربي: " إنّ كلّ هذه الاتجاهات ذات الطابع العلمي أو الفلسفي

هي قبل كلّ شئ تعبير عن واقع نفسي عام، وشعور حاد لدى إنسان الحضارة الحديثة بالصراع " (٣٤٢).

لقد أنتجت أزمة القيم في الحضارة الغربية فكراً متأزماً، بدلاً من أن هذا الفكر حل للأزمة أصبح ـ في كثير من جوانبه ـ مجرّد انعكاس لها، فظهرت النفعية والماركسية والبرجماتية، ثم فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية، كلّ هذه المذاهب قد فقدت العنصرين الجوهريين اللذين تتميز بهما الفلسفة: الموقف النقدي وقوة التجاوز، تجاوز الواقع لتغييره، فالفلسفة تتميز بالموقف النقدي الذي يمنحها قوة التجاوز، تجاوز الواقع الفاسد لتصور واقع أحسن منه. فنيتشه وصل في نقده إلى مستوى النقد الجذري الذي تتميز به الفلسفة، إلا أنّ هذا الفيلسوف بدلاً من أن يقوم بصياغة فلسفة بناءة وذات نظرة مستقبلية، صاغ فلسفة سلبية تقضي على إنسانية الإنسان باسم الانسان: تبرير الواقعي باسم المعقول وتبرير المعقول باسم الواقعي، ففلسفة نيتشه هي ـ في الحقيقة ـ امتداد لمقولة هيجل "كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي."

إنّ فصل السياسة عن الدين، وحصر الفلسفة في مجال فلسفة العلوم دون طرح للمشكلة الميتافيزيقية جعل الفكر الغربي ـ على غرار المجتمع الغربي ـ لا يهتم بمشكلة المصير: ما هو مصير الحياة البشرية؟ ماهو مصير الثقافة وما هو الهدف الذي تسعى نحوه؟

علم الاجتماع لا يملك الحل

هذه الأسئلة أصبحت موضوعاً لعلم الاجتماع، وهو علم يدرس الواقع كما هو. التفكير الوضعي أصبح مجرّد انعكاس للواقع، ولا يطرح مشكلة مصير الإنسانية في كل أبعادها، فمشكلة المصير عندما تطرح فهي لا تتعدى المصير الدنيوي. لقد انتقد نتيشه بصورة جذرية الفكر الغربي خاصة القيم الأخلاقية، وتساءل عن مصير الانسان عن غاية الحياة الإنسانية، ولكنه بسبب انقطاع فلسفته عن الغيب، بقي منحصراً ضمن معطيات الفكر الغربي، فالمثل الأعلى

الذي تصوره نيتشه هو الانسان الأعلى، وليس هذا المثل الأعلى إلا رد فعل للأخلاق المسيحية كما تجسدت في الكنيسة، فنيتشه أعاد النظر في القيم الأخلاقية، ولكنه انتهى إلى قيم وكأنها ليست قيماً، انتهى إلى قيم ضد القيم.

الحل لا يؤخذ من الواقع

إنّ الواقع كما يتجلّى في الفلسفة الغربية من حيث هي انعكاس للظروف، إنّ هذا الواقع لا يستطيع ـ في نظر الصدر ـ أن يقدم الحلّ لأزمة القيم، فالواقع فاسد والادوات الفكرية التي تستمد منه ستكون غير صالحة هي الأخرى، فالفلسفة الغربية اصطدمت بالعجز نتيجة لواقعيتها هذه، وهذا لا يعني أنّ الواقعية في حدّ ذاتها غير صالحة، ولها نتائج سلبية في مجال التنظير الأخلاقي والاجتماعي، إنّ النقص لا يكمن في الواقعية بل في صورة الموقف من الواقع، فالمذاهب الأخلاقية كالنفعية والبرجماتية بدلاً من الانطلاق من الواقع لتغييره، حجزت القيم الأخلاقية داخل هذا الواقع، وهذا تناقض؛ لأنّ الواقع يعبر عمّا هو كائن، في حين أن القيم الأخلاقية تعبر عمّا يجب أن يكون، فما هو كائن لا يمكن أن يصبح معياراً لما يجب أن يكون، فالواقع لا يمكن أن يكون مصدراً للقيم الأخلاقية، والعقل كذلك عاجز عن صياغة حل لأزمة القيم في نظر الصدر، فالعقل بالمفهوم الغربي هو عقل منقطع عن الميتافزيقيا، فليست له أبعاد مستقبلية، وليست له إمكانيات تُمكنه من تجاوز ماهو معطى لصياغة رؤية مستقبلية تُمكن الانسانية من تجاوز أزمة القيم في الحضارة المعاصرة.

وعجزت «النزعة الانسانية»

إن المجتمع الغربي انتقل من عصر التدين إلى عصر الانسانية (النزعة الإنسانية) فالغرب فصلَ وجوده عن الله واعتمد على الإنسان كمصدر للقيم غير أنّ النزعة الإنسانية استنفدت طاقاتها؛ لأنها نظرت إلى الانسان مجرّداً من بعده الروحي، وهذا ما جعلها لا تتصور إلا أهدافاً جد نسبية، أي هي لا تتصور حسب تعبير الصدر إلا مثلاً عليا مزيفة مثلاً عليا تكرارية. " إنّ فصل الانسان

عن الغيب وعن الله قضى على النزعة الإنسانية كمذهب فلسفي وأخلاقي يسعى إلى حلّ أزمة القيم في الحضارة الغربية.

وهكذا أصبحت الفلسفة الغربية في أزمة بعد انقطاعها عن الديـن، وبـعد أزمة النزعة الانسانية، فالفلسفة الغربية في أزمة نتيجة لاستبدال الله بالانسان كإله مزيف كمثل أعلى مزيف كما يرى الصدر. وليس هناك أي مخرج من هذه الأزمة في الفكر الغربي في نظر الصدر، فالواقع قد كشف عن أوهام الماركسية التي حاولت أن تحلّ مشكلة الانسانية بصورة نهائية، كما كشـف الواقـع عـن أوهام النزعة الفردية التي يتميز بها النظام الرأسمالي. (٣٤٣)

الدين وحده يملك الحل

إنّ تجاوز أزمة القيم لا يتحقق عن طريق الحلول الجزئية، ولا يتم عن طريق الفلسفة كرؤية تمّ تحديدها من موقع وضعي لا يتجاوز علاقة الفكر بالواقع. إنّ حلّ أزمة الحضارة المعاصرة يتمّ عن طريق الدين في نظر الصدر أي عن طريق الطرح الفلسفي للرؤية الدينية، عن طريق فلسفة تمت صياغتها داخـل عـلاقة الفكر بالغيب وبالواقع، وهذا ما جعل فلسفة الصدر تتمتع بـقوة انـتقادية إلى أقصى حدّ ممكن، وهي قوة انتقادية جعلت هذه الفلسفة فلسفة الرفض، رفض لم يتم نتيجة لردود فعل انفعالية وآنية، بل تمّ نتيجة لتحليل عميق للفكر الغربي، تحليل تمّ بفضل مفاهيم وإطار نظري مُستمد من الاسلام دين الله الحق، فالصدر يختلف عن الفلاسفة المسلمين الذين نظروا إلى الفلسفة اليونانية كحقيقة مطلقة، كما يختلف عن الفلاسفة الغـربيين مـن حـيث المـوقف المـنهجي الذي يخـصّ الفيلسوف كذات عارفة، فكثير من الفلاسفة يضعون أنفسهم في مرتبة الأنبياء، خاصة فلاسفة التاريخ الذين يـبنون أنسـاقهم الفكـرية وكأنهـم يـنظرون إلى البشرية وإلى التاريخ من خارج التاريخ، إنّ هذا الموقف يعتبره الصدر موقفاً غير علمي، ويرى الصدر ـ في هذا السياق ـ أنّ المسألة ليست مسألة نفي دور العقل أو إثباته بإطلاق، بل حلّ المشكلة يكمن في جـعل العـقل في مسـتوى مـوقعه

الكوني وهو الموقع الذي يجعله يستوعب نسبيته في علاقته بالمطلق.[٣٤٤]

نظرة الصدر الى العقل

إنّ هذه النظرة إلى العقل التي طرحها الصدر لم تنته إلى ما انتهى إليه الفكر الغربي عندما انتقد العقل وانتقد القيم وانتقد الدين. فكانت النتيجة مأساوية: زوال الانسان كنتيجة ملازمة للرؤية الوضعية، التي تنفي وجود الله وتنفي بالتالي وجود الانسان كخليفة لله في الأرض. فالنقد عند الصدر لا يعني نفي العقل أو رفض العقلانية بل يعني إدماج العقل في الرؤية الشمولية إلى الإنسان من حيث هو وحدة مادية وروحية وذاتية واجتماعية؛ لذلك يرى الصدر بأنّه لا يمكن للفلسفة وحدها أن تجد علاجاً لازمة القيم، فالفلسفة مهما كانت قوتها ومهما كان تماسكها المنطقي فهي من إنتاج العقل المرتبط بالظروف الزمانية والمكانية، فحتى الفلسفات التي لا تنكر ما يتجاوز العقل فإنها تبقى مجرّد فلسفة صاغها الانسان، فالفلسفة ظاهرة اجتماعية وثقافية وليست وحياً، فهي لا تتمتع بالعصمة أو بقوة تُمكنها من التعالي على الأوضاع النفسية والاجتماعية والفكرية والتاريخية التي ساهمت في نشوئها، فلا يمكن للفلسفة وحدها أن تغير وضعية الانسانية في عصر معين خاصة في مرحلة تاريخية مثل المرحلة الراهنة وما تتميز به من أزمة حادة وخطيرة في مجال القيم وفي المجال الاجتماعي والحضاري، فالأزمة الحضارية والقيمية الراهنة يتمثل علاجها في مستوى يتجاوز مجرد عملية التفلسف كما تمّ في الفلسفة الوضعية والمادية، فعلاج الأزمة يحتاج إلى قيم متعالية وإلى رؤية فلسفية ترتكز على قيم ومبادئ ومفاهيم متعالية، أي علاج الأزمة يحتاج إلى فلسفة لا تتم في إطار التوفيق بين الدين والفلسفة على حساب إطلاقية الدين وتعالي مصدره، فالعلاج يحتاج إلى فلسفة تستمد رؤيتها من الدين بصورة تعبدية واجتهادية، وهذا ما حاول الصدر تقديمه لا كمجرّد فيلسوف فحسب، بل كمجتهد فلسف عملية الاجتهاد وصاغ لها منهجاً للتعامل مع الواقع المتحرك.[٣٤٥]

هذا المنهج ـ بدوره ـ ليس من إنتاج العقل وحده، فإطاره العام مستمد من

الشريعة؛ لذلك فهو يملك بعد النظر الذي يُمكنه من معالجة أزمة القيم وأزمة الحضارة.

فالفلسفة الاجتهادية التي صاغها الصدر هي فلسفة متحررة إلى درجة كبيرة من العوامل الذاتية ومن ثقل الواقع. هذا في إطارها العام على الأقل وهو إطار تستمده من الدين لا من العقل وحده أو من العوامل الاجتماعية والتاريخية.

الرأسمالية والاشتراكية مظهران للمادية

يرى الصدر في هذا السياق أنّه على الرغم من اختلاف النظامين الرأسمالي والاشتراكي في المجال الاقتصادي والاجتماعي وفي مجال التوزيع: فالنزعة الفردية في النظام الرأسمالي لا تختلف عن تركيز الاشتراكية الماركسية على المجتمع، فليس هناك اختلاف ـ في نظر الصدر ـ على اعتبار أنّ الاشتراكية تنفي ذات الانسان كذات مرتبطة بالغيب، وأنّ النزعة الفردية على العكس من ذلك تربط الذات بالغيب، فكلاً من النظامين ينفيان كل مبدإ متعالي في علاج المشكلة الاجتماعية، فلا علاقة ـ حسب هذين النظامين ـ للمسألة الاجتماعية بالميتافزيقية.

ويرى الصدر أنّ سبب ضعف هذين النظامين يكمن في هذه النقطة بالذات، فغياب مبدإ متعالي جعل هذين النظامين يسيران في طريق نحو المجهول، فالرؤية المادية حضارة ـ في نظر الصدر ـ في النظامين معاً، وهذا ما دفع بالحضارة الغربية إلى أزمة قاتلة؛ لأنّ المادة تعني التشتت والصراع على مستوى الأفراد وعلى مستوى الشعوب فلا يمكن للغرب أن يُقيم علاقات إنسانية مع شعوب العالم على أساس اقتصادي وحده، فالاقتصاد يؤدي إلى تضارب المصالح وإلى الصراع (الاستعمار والتبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية) فالعلاقات الانسانية لا يمكن أن تؤسس على القوة المادية كالاقتصاد والصناعة لأن المادة لايمكن أن تكون معياراً لعلاقة الانسان مع الإنسان، فالمادة متغيرة، فالقوي اليوم قد يصبح ضعيفاً غداً، فالغرب يسعى إلى فرض حضارته بالقوة باسم

تفوقه المادي، فعملية التحضير هي في كثير من جوانبها مجرّد تبرير أخلاقي للقوة المادية، وهنا يطرح الصدر مفهوم الأمة الشهيدة كمفهوم يتجاوز النموذج الحضاري الغربي؛ لأنّ الأمة لا ترتكز في علاقتها مع شعوب العالم على المادة (الاقتصاد، العرق...) بل على قيم روحية ترفع الأمة إلى مستوى الكونية، والقدرة على استيعاب الشعوب والحضارات داخل مبدإ الوحدة في التنوع، فاستيعاب الأمة للشعوب ليس من قبيل عملية "التحضير" الغربية التي تجسدت عن طريق الاستعمار، وعن طريق إبادة الأقليات، بل استيعاب الأمة للشعوب ينطلق من قيم روحية وأخلاقية تحترم إنسانية الانسان، ولا تنفي خصوصيات الشعوب والثقافات، بل لتعطيها معنى جديداً عن طريق ربطها بالله، فالبشرية كلّها تسعى نحو الله، فبدلاً من دكتاتورية البروليتاريا وبدلاً من الضمير الجمعي كما طرحه علماء الاجتماع: حيث إنّ في كلتا الحالتين يذوب الفرد في كلٍّ أكبر منه، فبدلاً من كلّ ذلك فإنّ الأفراد يستوعبون مفهوم الأمة عن اقتناع داخلي يأخذ صورة الواجب الشرعي وصورة العبادة عند المسلمين، ويأخذ صورة القيمة الأخلاقية والحضارية عند غير المسلمين.[٣٤٦]

سقوط الايديولوجيا

لقد وقف بعض المفكّرين الغربيين من الحداثة موقفاً نقدياً وتقييمياً، واستدلوا على ذلك بحوادث القرن العشرين الرهيبة كالنازية والشيوعية اللتين مثلتا الايديولوجيا الحديثة المؤسسة على مبدإ نفي كلّ علاقة للإنسان مع الغيب باسم تحرّر الانسان انطلاقاً من هذا الجانب اللاإنساني لكلّ من النازية والشيوعية تمّ رفض الإيديولوجيا. يقول ألان لورو (**A . Touraine**): "فالإيديولوجيا قد ماتت؛ لأنّ الواقع قد انتصر على الأفكار." [٣٤٧]

لكن الفكر الغربي لم يطرح البديل في نظر الصدر، لقد استنفد الفكر الغربي كلّ طاقاته، ودخل في مرحلة اجترار فكرية تتجلّى خاصة في مقولة نهائية التاريخ، فالواقع أصبح غاية قصوى، وقد طرح الصدر في هذا السياق مفهومين

لصياغة الرؤية الفلسفية القادرة على حلّ أزمة القيم واستيعاب حركة التاريخ: علاقة الانسان بالمثل الأعلى ومفهوم التفسير الموضوعي. انطلاقاً من هذين المفهومين يرى الصدر أنّ سقوط الايديولوجيات أمر لا مفرّ منه في الحضارة الغربية (وتجدر الاشارة إلى أن الصدر استشهد في سنة ١٩٨٠م، أي قبل سقوط المعسكر الاشتراكي.) فالأساس المادي للرؤية إلى الوجود الذي تتميز به الحضارة الغربية هو الذي سيقضي على هذه الحضارة في نظر الصدر، ومن هنا فكلّ مُحاولة لإيجاد حلٍّ لأزمة القيم في الحضارة الغربية داخل الفكر الغربي ستبوء بالفشل؛ لأنّ المسألة في نظر الصدر ليست مسألة خاصة بهذا المذهب الفلسفي والاجتماعي دون الآخر. فمصدر الأزمة يكمن في الحداثة نفسها لا الحداثة في ذاتها أي من حيث هي عملية تغيير كلّ ميادين الحياة الاجتماعية، بل الحداثة في صورتها الغربية وهي صورة تتميز بنفي الجانب الروحي في الانسان وما ينتج عن هذا النفي من فصل السياسة عن الدين، واعتبار القضايا الميتافزيقية مجرد رواسب لمرحلة تاريخية قد انقضت، وقد ادّى نفي أو إبعاد الروحانية عن الحياة الاجتماعية إلى نفي أي أساس للقيم الأخلاقية، فأصبحت هذه الأخيرة مجرّد انعكاس للواقع بدلاً من تغيير الواقع وتوجيهه.

وهكذا فسقوط النظامين الاشتراكي والرأسمالي الذي توقعه الصدر هو تعبير عن حالة مرضية تنبئ عن دخول البشرية في مرحلة تاريخية جديدة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية في الفكر الغربي من الأساس، وفي كلّ جوانبه المعرفية والاجتماعية والأخلاقية، إنّ هذه المرحلة التاريخية الجديدة ستتحقق عندما يتمّ ربط الحياة الاجتماعية بالروحانية كما تتجلّى في الاسلام، أي ربط التاريخ بالمثل الأعلى.

أزمة الحضارة الغربية

إنّ أزمة الحضارة الغربية في هذه المرحلة الأخيرة من القرن العشرين ليست كسائر الأزمات التي تتطلب حلولاً جزئية في نظر الصدر، فالأزمة شاملة وهي

ناتجة عن أزمة المرجعية في الأساس: المرجعية في الميدان المعرفي، الذي تعتمد عليه العلوم الاجتماعية في الغرب والمرجعية في الميدان الأخلاقي. فالحضارة الغربية مدفوعة ـ في نظر الصدر ـ في صيرورة عمياء غابت فيها كلّ القيم المنظمة لحركة التاريخ. (٣٤٨)

إنّ هذه الأزمة الشاملة هي أزمة الانسان، وليست مجرّد أزمة اقتصادية أو ثقافية. وقد حلل الصدر هذه الأفكار السابقة في كلّ كتاباته حيث نظر إلى المشكلة الاجتماعية والأخلاقية خارج الإطار السوسيولوجي الوضعي الضيق، واعتبرها كامتداد ونتيجة لأزمة الانسان الذي فقد معنى وجوده. فالحضارة الغربية أصبحت ـ في نظر الصدر ـ بدون أفق مستقبلي يمكّنها من طرح مشروع اجتماعي قادر على أنّ يعيد للإنسان إنسانيته، وهذا راجع إلى أنّ هذه الحضارة دخلت في مرحلة تأريخية يصفها الصدر "بالمثل العليا التكرارية" بسبب انقطاعها عن الغيب، أي انقطاعها عن المثل الأعلى الحقيقي؛ لذلك انتهت الفلسفة الغربية إلى نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ ونهاية الانسان.

لا شك أنّ هذه المفاهيم تؤولها الفلسفة الغربية (ماركس، هيجل، فوكوياما) انطلاقاً من اعتبار الحضارة الغربية حضارة كونية، ونموذجها الفكري والسياسي نموذجاً كونياً لا يمكن أن يتجاوزه أي نموذج آخر، في حين أنّ الصدر ينظر إلى مفهوم النهاية كنهاية لنموذجية الحضارة الغربية، التي نفدت طاقاتها؛ لأنّها ارتبطت بمثل عليا نسبية كالجمهورية والقومية والشيوعية إلى غير ذلك من الأهداف التي يتصورها الانسان، ويعتبرها بديلاً عن المطلق الحقيقي؛ لذلك تاهت الحضارة الغربية ـ في نظر الصدر ـ في الجزئيات وفي النظرة التجزيئية، التي فتتت وحدة الانسان. فالسياسة المنقطعة عن القيم الدينية والأخلاقية أصبحت محددة في الإطار الضيق للسلطة والحكومة والمواطن. في حين أنّ السياسة في فلسفة الصدر تدمج في حركة البشرية عبر التاريخ، أي تدمج في أُفق مصير الانسان وتطلعه إلى الله.

وقد تحققت توقعات الصدر في واقع الحياة الغربية، فالصدر يرى أنّ الانسان مدفوع بفطرته إلى الارتباط بمثل أعلى حقيقي أو مزيف، وهذا ما وقع وما يقع في هذه السنوات في الغرب حيث إنّ الغربيين بدأوا يلجأون الى النزعات الروحية الشرقية كالبوذية وغيرها لإشباع تطلعهم إلى المطلق، وتعتبر هذه الظاهرة تأكيداً لفلسفة الصدر، فالإنسان يسعى ـ في نظر الصدر ـ إلى إعطاء معنى لوجوده، فلجوء المجتمعات الغربية إلى النزعات الروحية هو إرضاء لتساؤل الإنسان حول معنى الوجود.

ويرى الصدر في هذا السياق أنّ النزعة الانسانية (Humanisme) التي حرّرت الانسان من ظلمات القرون الوسطى وفتحت أمامه مجالاً واسعاً للأخوة الانسانية، إن هذه النزعة الانسانية كانت منذ البداية تحمل في ذاتها أسباب أزمتها؛ لأنّها لم تكن مؤسسة على أساس يعطيها معنى. إنّ أزمة النزعة الانسانية تعبر ـ في نظر الصدر ـ عن أزمة الرؤية إلى الانسان ودوره في الوجود، فالأزمة هي أزمة الإنسانية التي سلمت نفسها ومصيرها لحركة التاريخ.(٣٤٩)

الحل موجود خارج الانسان وخارج التأريخ

إنّ أزمة الإنسان تتطلب ـ في نظر الصدر ـ حلاً يستمد أساسه المعرفي والأخلاقي خارج الانسان وخارج التاريخ، فالدين هو الذي يحلّ المشكلة الاجتماعية والأخلاقية، التي تتخبط فيها البشرية في نظر الصدر، فالبشرية عجزت عن إيجاد الحل، فهي تنتقل في المجالين النظري والعملي من أزمة الرأسمالية إلى أزمة الاشتراكية الماركسية، إلى أزمة النزعة العلمية والنزعة الإنسانية إلى أزمة الكنيسة، التي جعلت من المسيحية ديناً كونياً، في حين أنها جاءت لتعالج وضعية معينة في مرحلة تاريخية معينة وفي مكان معين.

ويرى الصدر أنّ الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية هي أكبر وأخطر أزمة في تاريخ البشرية، والأخطر من ذلك أنّ الحلول التي قُدمت لهذه الأزمة هي

مجرّد انعكاس لها، فالتغيير الجذري مستحيل في نظر الصدر؛ لأنّه لا يمكن عن طريق مثل عليا تكرارية.(٣٥٠) أن تتصور الفلسفة الغربية واقعاً آخر غير الواقع القائم، فضعف الفلسفة الغربية المعاصرة يكمن ـ في نظر الصدر ـ في عجزها عن استيعاب الواقع، فهي انطلاقاً من أساسها المعرفي مجرّد انعكاس للواقع وللتاريخ؛ لذلك لا يمكن لهذه الفلسفة أن توجه التاريخ.

ويطرح الصدر في هذا السياق نظرية المعرفة التي تتمتع بالقوة الاستيعابية، والتي تسمح لها بتوجيه التاريخ، وهي نظرية للمعرفة تربط العقل بالغيب، لا من موقع لاهوتي بمفهوم النظرية اللاهوتية، بل من موقع انفتاح العقل على المطلق، كما أنّ نظرية المعرفة عند الصدر تعتمد على المبادئ والمفاهيم الدينية كأدوات استكشافية توجه العقل في تنظيره للحياة الاجتماعية.

لقد قلب الصدر نظرية ماركس رأساً على عقب عندما ركز كلّ التغيرات الاجتماعية على معنى الوجود. فإذا كانت الماركسية ترى بأنه يجب تغيير العالم بدلاً من تفسيره، فالصدر يرى بأنّ تغيير العالم ملازم لمعنى الوجود، أي يجب إعطاء معنى للعالم لنتمكن من تغييره، ومعنى الوجود هنا له جوانب معرفية وميتافزيقية وأخلاقية، فتغيير العالم من هذا المنظور هو جانب أساسي من جوانب معنى الوجود.

وهكذا ففكرة تغيير العالم في حاجة إلى قيم أخلاقية تستمد منها عملية التغيير معناها وإلزاميتها، ويعتبر هذا الموقف إعادة نظر جذرية للعلوم الاجتماعية ولمفهوم التقدم ومفهوم التنمية كما طرحت في الفكر الغربي، وإعادة النظر هذه ليست ـ في نظر الصدر ـ مجرّد ترف فكري، فالبشرية أصبحت في مفترق الطرق، ومصيرها أصبح معلقاً بإعادة النظر ـ بصورة جذرية ـ في رؤيتها إلى الانسان والمجتمع والتاريخ.

ملامح فلسفة الصدر الأخلاقية

لقد استوعب الصدر متطلبات العصر الجديدة، فهو لم ينظر إلى الانسان في بعده الروحي المجرّد، بل نظر إليه من خلال المستجدات في مجال التغيرات

التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وفي مجال تطور الرؤية إلى العقل بعد فلسفات كلّ من كانط وهيجل وماركس، فالصدر لم يلجأ الى مفهوم الخلافة (خلافة الانسان لله في الأرض) لجوءً تفاؤلياً وسطحياً، فالوعي التاريخي الذي تتميز به فلسفة الصدر الأخلاقية والمرجعية، التي تعتمد عليها (علاقة القيم بالدين)، كلّ ذلك طبع فلسفته في المجال الأخلاقي بطابع نقدي يؤهلها لطرح البديل الإسلامي لحلّ أزمة الحضارة المعاصرة، وهذا عكس فلسفة الأخلاق الغربية، التي أصبحت في كثير من جوانبها مجرّد انعكاس لمعطيات الواقع، فدخلت هي الأخرى في أزمة معقدة وقاتلة، فلسفة الصدر تحرّرت من الرؤية الوضعية الضيقة للإنسان والمجتمع، ولكنها لم تنته ـ كرد فعل ـ إلى مواقف مثالية مجرّدة، بل استوعبت متطلبات العصر وقضاياه، لترسم الأهداف لتطلعات الانسان، أي ترسم الطريق للخروج من الأزمة. فمثالية فلسفة الصدر الأخلاقية هي مثالية تنطلق من الواقع لتغييره.

إنّ فصل العقلانية عن الغيب قد انتهى بالفكر الغربي إلى اللاعقلانية، وفصل الحرية عن القيم الأخلاقية انتهى إلى اللاأخلاق. وبدلاً من أن يحاول الفكر الغربي تجاوز هذه الحالة أصبح في تنظيره للواقع مجرد انعكاس سلبي للأزمة الحضارية كأمر واقع، فصاغ الفكر الغربي اللاعقلانية **(Irationalisme)** واللاأخلاقية صياغة مفاهيمية تتجلّى في مقولة العبث.[٣٥١] لقد طرح الصدر هذه المشكلة ـ مشكلة العقلانية ـ طرحاً جديداً، فالصدر قد فتح العقلانية الوضعية كما تتجلّى في المنهج التجريبي، فتحها على المطلق من خلال الدليل الاستقرائي على وجود الله.[٣٥٢] العقلانية هنا عقلانية وضعية بظاهرة أخرى محسوسة. كما عالج الصدر مشكلة الحرية من موقع يختلف عن الفلسفة الغربية. فالحرية ليست فعلاً مجانياً، بل هي فعل أخلاقي في الأساس، إنّها تعبير عن خلافة الانسان لله في الأرض.

وعلى العموم فالقول بوجود أزمة حضارية يعني أنّ الحضارة قد وصلت إلى

مرحلة خطيرة تقتضي إعادة النظر بصورة جذرية ونقدية في الأسس القيمية والمعرفية، التي ترتكز عليها الحضارة الغربية. فالمسألة ليست مسألة إصلاحات جزئية في نظر الصدر، فالبشرية ستدخل في مرحلة تاريخية جديدة، ولن يتمّ هذا إلا عن طريق تحولات تبدأ من نظرة الانسان إلى الكون؛ لتنتهي إلى تحولات على مستوى البنيات الاجتماعية والسياسية، وعلى مستوى علاقات الشعوب بعضها ببعض.

❑ ❑ ❑

الخاتمة

يعود الفضل إلى الصدر في معالجة المشكلة الأخلاقية من منظور ديني وفلسفي في نفس الوقت. لقد حصر علماء الكلام مسألة صفات الله داخل إشكالية ميتافزيقية،في حين أنّ الصدر عالج هذه المسألة من منظور ميتافزيقي وأخلاقي وحضاري، فصفات الله مطلقة الكمال، أما محاولة الانسان التخلق بها فهي تجربة إنسانية تتضمن حتماً المحدودية والنسبية.

نلاحظ هنا كيف أنّ الصدر استطاع أن يعالج المسألة العقائدية والميتافزيقية والأخلاقية والحضارية انطلاقاً من علاقة الانسان بالمثل الأعلى، فهو لم يحصر تحليله في التخمينات الميتافزيقية. فالصدر قد فتح مجالاً لا نهاية له لتكريم الانسان وسموه، لكن في إطار توحيدي دقيق يتمثل في عبودية الانسان لله، فعلاقة الانسان التعبدية مع الله تفتح آفاقاً لا حدود لها أمام الانسان ليعبر من موقع نسبيته عن إطلاقية القيم.

يعالج الصدر هنا كذلك مشكلة من أكبر وأخطر المشاكل الفلسفية؛ إنّها مشكلة علاقة القيم الأخلاقية بالتاريخ، فالمذاهب الفلسفية التي أكدت على إطلاقية القيم الأخلاقية قد نفت البعد التاريخي للأخلاق، في حين أنّ المذاهب الفلسفية التي أكدت على علاقة القيم بالتاريخ قد نفت إطلاقية القيم الأخلاقية إلى درجة أنها اعتبرتها مجرد ظواهر اجتماعية وتاريخية. أما الصدر فقد أكد على إطلاقية القيم الأخلاقية بالتاريخ في نفس الوقت بفضل تحديده لعلاقة الإنسان بالمثل الأعلى الحقيقي، ونظرته إلى هذه العلاقة كمحاولة مستمرة من طرف الانسان للتخلق بصفات الله، وهكذا فمحاولة الإنسان التقرب من الله أكثر فأكثر تعني من المنظور الفلسفي للأخلاق أنّ القيم الأخلاقية هي على المستوى الانساني

قيم مرتبطة بحركة التاريخ ضمن علاقة ذات تأثير متبادل تملك فيه القيم زمام المبادرة وقوة التوجيه خاصة في الرؤية الاسلامية، التي تجعل التقرب من الله هدفاً للقيم الأخلاقية.

وهكذا فالصدر يرى أنّ القيم الأخلاقية تستمد معناها وحقيقتها بارتباطها بالله وبالتاريخ، فلا يمكن فهم القيم الأخلاقية بعزلها عن التاريخ، ففلسفة الأخلاق الصدرية تصل ـ بموقفها هذا ـ إلى أعلى مستوى من الروحانية وتصل ـ في نفس الوقت ـ إلى أعلى مستوى من الواقعية بفضل ربطها للقيم الأخلاقية بالله وبالتاريخ، ويختلف هذا الموقف جذرياً عن فلسفة هيجل، التي جعلت العقل الكوني ـ أي الله في نظر هيجل ـ يذوب في التاريخ، فيصل هذا الأخير إلى نهايته، والحقيقة أنّ كلّ شيّ ينتهي في هذه الفلسفة، فالله يصبح هو الواقع والقيم تصبح هي الوجود، وتقضي الجدلية على نفسها بنفسها.

فالصدر قد حرّر الأخلاق من المأزق الذي وضعتها فيه الفلسفة الغربية: تحرير الأخلاق من الدين وتجريدها من كلّ بعد غيبي وروحي، أو تأسيس الأخلاق على الدين، وقطع كلّ علاقة بينها وبين متطلبات العصر. فلسفة الصدر الأخلاقيه لم تنظر إلى الأخلاق من حيث هي ذات مصدر متعالي لا علاقة له بالانسان، أو من حيث هي أخلاق مرتبطة بغاية بعيدة عن قدرة الانسان وقوته، إنّ الأخلاقية تستمد حقيقتها من مرجعيتها، وتسعى إلى تحرير الانسان باسم وبفضل هذه المرجعية.

كما أنّ الصدر قد حرّر الفكر الاسلامي على العموم والفكر الأخلاقي على الخصوص من الطابع التمجيدي ومن الطابع الوعظي والإرشادي، وفتحه على المقاربة النقدية والفلسفية لمشكلة القيم الأخلاقية، إنّ كتابات الصدر في المجال الأخلاقي ليست مستقلة عن الجوانب الأخرى من كتاباته، فالمشكلة الأخلاقية متضمنة في كلّ القضايا المطروحة (الانحطاط، النهضة، وحدة الأمة، الدولة،

التنمية، القضايا المرتبطة بعلم الكلام، المشكلة الاجتماعية...).

إنّ قوه فلسفة الصدر تكمن في استيعابها لأزمة الحضارة المعاصرة من حيث هي أزمة قيم، وفي تجاوزها لكلّ المذاهب الفلسفية عن طريق طرحها لنموذج حضاري بديل. إنّ هذا الوعي التاريخي يتميز بالشك المنهجي وبالموقف النقدي تجاه التاريخ وتجاه الثقافة الغربية، فالصدر لم يكتف بنقد الحضارة الغربية، بل صاغ الإطار النظري لنهضة الحضارة الاسلامية من جديد؛ لذلك تجاوز الصدر الموقف الفلسفي المحايد ووصل إلى الموقف الجهادي وفاز بالشهادة رضوان الله عليه.

❑ ❑ ❑

الدراسة الخامسة

فلسفة التأريخ من خلال
كتابات الامام الصدر
ونقد نهاية التأريخ

المدخل

إنّ التحولات التي يشاهدها العالم الاسلامي منذ عصر الاصلاح (السيد جمال الدين الحسيني الافغاني) وما تلاه من استعمار وتحرر من الاستعمار ومحاولات للخروج من التخلف. كلّ هذه العوامل حتمت اللجوء الى التّاريخ من طرف المفكرين في العالم الاسلامي بكل اتجاهاتهم (الاتجاه الإسلامي والاتجاه المحدث)[353]. وقد كان هذا اللجوء الى التأريخ ، وما يزال إما لتبرير مواقف مسبقة من تاريخ الأمة الإسلامية أو لتأسيس الرؤية السياسية والحضارية على أسس متينة. أي على خلفية تعتمد على رؤية فلسفية وعلمية الى التأريخ .

وعلى العموم، فالفكر الاسلامي المعاصر لم يستطع الى حد الآن صياغة منظومة فكرية تصل الى مستوى النظرية أو المذهب[354] في المجال الاجتماعي على العموم وفي مجال فلسفة التأريخ على وجه الخصوص، فأكثر المساهمات تتصف بالاندفاع والمواقف العاطفية، التي تعبر عن عجز الفكر الاسلامي المعاصر للوصول الى صياغة جهاز مفاهيمي. وتعتبر كتابات السيد محمد باقر الصدر مواقع فكرية جد متقدمة في مجال التنظير والنظرة المستقبلية.

فالسيد محمد باقر الصدر قد ترك نسقاً فكرياً يحتوي على مذهب اقتصادي وسياسي، يرتكز على رؤية فلسفية الى التأريخ على اعتبار أن كل مذهب اجتماعي إلا ويتطلع الى تحقيق أهداف أو مشروع في المستقبل. وهذا ما يجعل فلسفة التأريخ بعداً ضرورياً وجوهرياً بالنسبة لكل مشروع حضاري.

وقد حاول الشهيد الصدر أن يحرّر تاريخ الأمة من التسأولات المتسرعة التي يتميز بها الاتجاه المحدث في العالم الاسلامي. وهي تأويلات تُخضع التأريخ الى افكار مسبقة لتطبيق النموذج الحضاري الغربي عن طريق اللجوء الى نماذج التنمية الاشتراكية أو الرأسمالية، ولتبرير الدول القومية في العالم الاسلامي[٣٥٥].

حاول السيد الصدر أن يحرر التأريخ من هذه المقاربات الذاتية، فاعتمد على تحليل الحقل النظري[٣٥٦] الذي انتج النموذج الحضاري الغربي؛ ليستنتج عدم صلاحيته لأن يكون نموذجاً كونياً. اعتمد الصدر في نقده هذا على التأريخ، فقارن بين تاريخ الغرب وتاريخ الأمة الإسلامية؛ ليبين بأن مسار حركة تاريخ كل شعب هو مسار خاضع لعوامل اجتماعية واقتصادية وقيمية ودينية تختلف من مجتمع الى مجتمع[٣٥٧].

لا شك أنّ السيد الصدر لم يفرد مؤلفاً خاصاً بفلسفة التأريخ، وهذا راجع الى عوامل منها:

١ ـ عامل مرتبط بمسألة الأولويات، حيث إنّ الصدر لم يكن يهتم بالمجال النظري المجرّد فحسب. بل يعالج قضايا كانت، وما تزال، تطرح على الفكر الاسلامي وعلى الحركات الإسلامية يومياً وفي الواقع الحي.

٢ ـ العامل الثاني عامل ابستمولوجي[٣٥٨]: الرؤية الإسلامية الى القضايا رؤية شمولية يتداخل فيها الجانب المعرفي مع الجوانب الأخرى الاجتماعية والسياسية والميتافيزيقية[٣٥٩]. وهذا ما يتجلّى بوضوح في كتابات الصدر حيث إنّ فلسفة التأريخ تعد في كثير من جوانب كتاباته العمود الفقري لأفكاره. فهي

توجد بصورة صريحة أو ضمنية في صياغاته للفكر الاقتصادي الاسلامي وللفكر السياسي، كما توجد في كتاباته التي تبدو في الظاهر لا علاقة لها بفلسفة التأريخ كأصول الفقه والعبادات[٣٦٠].

استنطاق التأريخ وفلسفته

لقد استنطق الصدر التأريخ وحلله في كل كتاباته. وقد كان هذا التحليل يسعى الى الوصول الى الكشف عن عوامل النهضة والانحطاط. وكان يسعى الى الكشف عن الأرضية، التي جعلت المسلمين يشيدون حضارة رائدة.

إن هذه المقاربة للتاريخ ليست من نوع الدراسات التمجيدية، بل هي مقاربة هدفها تمييز عناصر القوة من عناصر الضعف في تاريخ الأمة. أي التمييز بين الإمامة والملك ، بين الخط الرسالي والخط المنحرف .

فالصدر طرح مشكلة فلسفة التأريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أي أنه تناول المعرفة التأريخية كموضوع بالتحليل والنقد، كما تناول حركة المجتمعات البشرية عبر الزمان كتجربة، وبغية الوصول الى معنى هذه الحركة وقيمتها[٣٦١].

لقد كان الصدر يرى بأن وضع القضايا المطروحة على العالم الاسلامي في اطار الرؤية الفلسفية للتاريخ سيحرر الفكر الاسلامي من انتظار الخلاص من لدن المستبد العادل[٣٦٢]. أو انتظار الخلاص من الفكر الغربي الجاهز. فهذا النوع من الانتظار هو النتيجة الحتمية للتفكير السطحي الناجم عن النظرة التجزيئية للقضايا، والذي لا يمكن التحرر منه إلا بالنظرة الشمولية الملازمة للرؤية الفلسفية للتاريخ.

إنّ الوعي بضرورة فلسفة التأريخ لتنظير وتجسيد مشروع حضاري سوف يصبح أطروحة مثيرة للابتكار، إذا تأسس على محاولة الاستقلال الفكري ومراجعة التصورات السائدة عن الحضارة الإسلامية. وهي مراجعة تحتاج الى

جرأة فكرية واجتهادية يحرران الفكر الاسلامي المعاصر من المواقف المريحة، التي تدعي أن كل شيً جاهز من ماضينا أو من حاضر الثقافة الغربية.

فالرؤية الفلسفية للتاريخ من حيث هي رؤية نقدية مرتبطة بالمراجعات المستمرة، التي تتطلبها تطورات المجتمع من جهة، ومكتسبات العلوم الانسانية من جهة أخرى. هذه المراجعات ضرورية لتصحيح المفاهيم وإدراك الواقع. فعقلانية المنهج وعقلانية العمل أو الممارسة عامل أساسي وضروري لتغيير الواقع المنحط وخوض الصراع الحضاري الذي يتسم به هذا العصر.

فالعقلانية التي لا تعتمد على فلسفة التأريخ هي عقلانية إما مجردة أو تجزيئية لا يمكن أن تكون أداة وسلاحاً للنهضة وللصراع الحضاري.

لا يمكن أن يحصل استيعاب للصراع الحضاري بكلّ امتداداته خارج فلسفة التأريخ . إنّ كلّ نقص في الرؤية التأريخية إلا وظهرت نتائجه كعجز حضاري يشكل عائقاً أمام تقدم الأمة الإسلامية.ذلك أنّ المجتمعات لا تتقدم بالاستقراءات السطحية للتاريخ أو بالنظرة التمجيدية له. في كلتا الحالتين يغيب الموقف النقدي، ويغيب التفسير الذي بفضله يبرز التصور الشامل للتأريخ ويعرف مسار التأريخ من جميع جوانبه.

المرحلة الجديدة

لقد دخلت الشعوب الإسلامية منذ القرن التاسع عشر مرحلة تاريخية جديدة، وقد حاولت كلّ الاتجاهات الفكرية في العالم الاسلامي أن تحدّد هذه المرحلة الجديدة (خط السيد جمال الدين الحسيني الافغاني وخط المحدثين).

على الرغم من وجود بعض المحاولات لضبط رؤية (للجديد) ضمن صيرورة الأمة، إلا أنها كانت، وما تزال، محاولات في مراحلها الاولية والبسيطة. هذه المحاولات لم تُسْتَوْعَبْ في مستوى التحليل الفلسفي إلا نادراً. مثلا لم تُحَلَّلْ المرحلة التأريخية الجديدة على طريقة فلاسفة التأريخ في الغرب (المجتمع الصناعي

والحالة الوضعية عند أوجست كونت (Auguste Conte) والمجتمع الرأسمالي ونظرية ماركس (Marx).

فـفلاسفة التأريخ في الغـرب كـانوا يشـاهدون نشـوء مجتمع جـديد: أوجست كونت، قد حدّد معالم لهذا المجتمع وكذلك فعل ماركس حيث إنّه ركز على العوامل الرئيسية ـ في نظره ـ لتطور المجتمع، وهكذا. ففلاسفة التأريخ في الغرب لم يتجاهلوا التغيرات التأريخية التي وقعت في ذلك العصر.

يمكن القول، في هذا السياق، بأنّ الشهيد الصدر كان واعياً بأنّ الواقع الجديد الذي تعيش فيه الأمة في العقود الاخيرة يحتم على الفكر الاسلامي المعاصر أن يعيد تحديد موقعه من الفكر المعاصر على العموم، ومن فلسفات التأريخ على الخصوص.

فاللجوء الى فلسفة التأريخ في صورتها الغربية (المـفاهيم، الرؤى، الحـقب التأريخية) مـغامرة غـير مأمـونة، سـوف تـؤدي الى إعـادة انـتاج التـخلف والانحطاط بشكل دائم.

ومن هنا يرى السيد الصدر أنّه لابد من ثورة على صعيد المفاهيم؛ لتوضيح اسباب التشويش المنهجي والمعرفي، الذي يتخبط فيه الفكر المحـدث في العـالم الاسلامي وكذلك بعض جوانب الفكر الاسلامي. وهذا لن يتم في نظر الصدر، دون موقف نقدي يفلسف عملية اللجوء الى التأريخ، ويبين علاقة الأمة بالتاريخ في خصوصيتها وكونيتها.

الصياغة الفلسفية
لا السرد الحكائي

إنّ الصياغة الفلسفية للـتاريخ تحـرّر هـذا الأخـير مـن الطـريقة السرديـة الحكائية[٣٦٣]، التي لا تنظر الى تقدم الشعوب وانحطاطها إلا من خلال الافراد ("الملوك" "الابطال"، "العظماء"...) فالتحليل الفلسفي للتاريخ يـفتح الطـريق للبحث عن العوامل والأسباب المؤثرة في سير التأريخ، وتتابع مراحله. فالفكر

الاسلامي المعاصر لا يمكن أن يستمد القيم والمفاهيم من التأريخ لمعالجة الواقع المعقد الا عن طريق الرؤية الفلسفية للتاريخ. إنّ الطريقة السردية طريقة تجزيئية لا يمكن أن تكون معياراً لاتخاذ موقف من واقع القرن العشرين.

إنّ البحث عن معنى التأريخ لتحديد موقع الأمة ضمن الصيرورة التأريخية، وموقعها بالنسبة للقيم الملازمة لهويتها، إنّ هذا البحث لن يتحقق الا من خلال رؤية شمولية للتاريخ، رؤية تربط الجانب الاجتماعي بالجوانب الروحية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

وهكذا لقد طرح الصدر الرؤية الإسلامية الى التأريخ كبديل لكلّ فلسفات التأريخ الغربية. وهي رؤية حاول الصدر أن يرسم في نطاقها معالم صيرورة الأمة من عصر الرسالة الى ظهور الامام المهدي الموعود عليه السلام، لذلك فان فلسفة التأريخ الإسلامية في شكلها العام ليست من قبيل فلسفات التأريخ الغربية، التي تأتي بها ظروف ثم تتجاوزها ظروف أُخرى. ففلسفة التأريخ الإسلامية كما صاغها الصدر تعتمد على أُسس اسلامية لا يمكن لمن كان مسلماً أن ينكرها مثل: الأمة وعلاقتها بخلود الرسالة الإسلامية، الفرق بين الرسالة والدورة الحضارية، وعد الله بنصر المؤمنين، انتصار الحق على الباطل...الخ[٣٦٤].

أولاً: الرؤية الإسلامية الى التأريخ وإشكالية مشروعيتها من الناحية الابستمولوجية.

١ ـ الايديولوجية والعقيدة وفلسفة التأريخ:

يزعم فلاسفة التأريخ الوضعيون بأنهم يفسرون التأريخ دون الانطلاق من خلفية ميتافيزيقية صريحة أو ضمنية. في حين أنّ كلّ دراسة تاريخية تتضمن رؤية فلسفية إلى التأريخ يعبر عنها المؤرخ، أو يتركها متضمنة في تحليله. أنّ الموضوعية في فلسفة التأريخ جد نسبية. ففيلسوف التأريخ يتصور حركة التأريخ

وينظّرها بالنظر الى الأهداف التي تصورها مسبقاً. فصياغة فلسفة التأريخ لا تخلو إذاً من أفكار مسبقة(٣٦٥).

يمكن القول: بأن الامام الصدر يلتقي مع فلاسفة التأريخ الغربيين في هذه النقطة: صياغة فلسفة التأريخ لا تنطلق من الفراغ بل من افكار قبلية. لكن نقطة الاختلاف أنّ الافكار القبلية، التي ينطلق منها فلاسفة التأريخ الغربيون مصدرها انساني. فماركس مثلاً تصور مجتمعاً بدون طبقات ثم نظّر رؤيته الفلسفية الى التأريخ حسب هذه الفكرة القبلية (أي قبل التجربة) ورسم معالم حركة التأريخ على شكل مراحل: من مرحلة المشاعة البدائية الى المرحلة الاخيرة: المرحلة الشيوعية. ونفس الامر بالنسبة «لأجوست كونت» الذي نظر الى حركة التأريخ من خلال فكرة مسبقة: سيادة الفكر الوضعي. ونظّر «أ ـ كونت» حركة التأريخ انطلاقاً من هذه الفكرة القبلية. يمكن القول بأن قانون الاحوال الثلاثة الذي صاغه «أ. كونت» يفرض على التأريخ مساراً محدداً لا يخرج عنه(٣٦٦).

اما بالنسبة للامام الصدر فمنطلقاته، في تنظيره لفلسفة التأريخ، هي منطلقات تمّ استخراجها من القرآن الكريم في صورة مبادئ عامة تشكل مفاهيم استكشافية تجعل فيلسوف التأريخ لا ينطلق من الفراغ. ولكن إضافة الى هذه المبادئ العامة هناك معالم يقدمها القرآن الكريم ترشد عملية التنظير في مجال فلسفة التأريخ مثلاً: وعد الله بنصر المستضعفين في صراعهم ضد المستكبرين، انتصار الحق على الباطل. وقد ساعدت هذه المبادئ والمعالم القبلية المفكرين المسلمين وخاصة الشهيد الصدر على توقع سقوط النظامين الاشتراكي والرأسمالي وسيادة النموذج الحضاري الاسلامي.

ففلسفة التأريخ يطرحها الصدر تعتمد إذاً على جانب قبلي(٣٦٧). فالصدر لا يبحث في التأريخ ومراحله واتجاهه ومعناه، ثم يصل بعد ذلك الى النظرية العامة حول التأريخ. مسار الامام الصدر في البحث ليس مساراً امبريقياً

(تجريبياً)[٣٦٨] فالنظرية لا تأتي بعد البحث، ولكنها لا توجد قبله كذلك. فمقاربة الصدر لحركة التأريخ ولحركة الأمة عبر التأريخ تنطلق من اطر مفاهيمية وقيمية ومن الواقع في نفس الوقت. فهو مثلاً يحلل حركة الأمة في التأريخ كما وقعت بالفعل، ولكنه لا ينهي بحثه عند هذه النقطة بل يتجاوزها بالرجوع إلى مفهوم قرآني: الأمة الشاهدة. فيربط الواقع بالمثال وينظّر حركة الأمة المستقبلية في هذا الأفق. إضافة الى ما سبق فإنّ الصدر لا ينطلق بحثه من الفراغ، بل يستمد أفكاره كلّها من الواقع ومن التأريخ بشكل عام ومن تاريخ الأمة خاصة. هذا الاطار الفكري العام هو عبارة عن قيم ومفاهيم استخرجها الصدر إما بصورة مباشرة من القرآن الكريم، أو بصورة غير مباشرة من الاحكام الشرعية[٣٦٩]. وعلى العموم هذه القيم والمفاهيم هي عبارة عن ادوات استكشافية، وليست نظرية جاهزة في مجال فلسفة التأريخ كما أشرنا فيما سبق.

ولكن الرؤية الإسلامية الى التأريخ لا يمكن ان تنظّر إلا عن طريق هذا الإطار القيمي والمفاهيمي العام ذي المصدر القرآني، وإلا أصبحت هذه الرؤية الى التأريخ غير اسلامية كما هو الامر بالنسبة للرؤية التأريخية لدى المحدثين في العالم الإسلامي، الذين حجزوا افكارهم داخل الفلسفة الغربية جملةً وتفصيلاً، وفرضوا رؤى هذه الفلسفة على تاريخ الأمة الإسلامية. فهم مثلاً يقسمون تاريخ الأمة على غرار تاريخ الغرب الى عصر وسطي يصفونه بالعصر الظلامي والى عصر الانوار... الخ، كما ينظرون الى حركة تاريخ الشعوب الإسلامية انطلاقاً من صراع الطبقات وتطور وسائل الانتاج، وما ينتج عنه من تطورات اجتماعية وسياسية وثقافية في نظرهم.

وقد وصل المحدثون الى تقسيم تاريخ الأمة، انطلاقاً من هذه الرؤية، الى مراحل كمرحلة العبودية والاقطاعية، وتوقعوا ظهور المرحلة الرأسمالية في العالم الاسلامي ثم مرحلة الاشتراكية، وأخيراً المرحلة الشيوعية كمنتهى لحركة الأمة عبر التأريخ .

يمكن القول، في هذا السياق، بان ربط التأريخ بالتعالي[٣٧٠] ليس مسألة عقائدية فحسب، بل هو كذلك مسألة معرفية. إنّ الفكر المحدث في العالم الاسلامي يربط هو الآخر التأريخ بالتعالي، لكنه تعالي مزيف. نقصد بالتعالي هنا، وبالنسبة للاتجاه المحدث، الافكار المسبقة التي يدرس هذا الاتجاه حركة الأمة انطلاقاً منها. هذا النوع من التعالي هو تعالي من صنع البشر أي ايديوليوجيا يعرف المفكر عن طريقها وبصورة مسبقة حركة التأريخ ماضياً ومستقبلاً.

فهنا تطرح مشكلة على الصعيد الابستمولوجي على اعتبار أنّ الفكر المحدث في العالم الإسلامي جعل تاريخ الأمة كموضوع في خدمة المنهج المعد سلفاً. في حين أنّ العكس هو الصحيح على الصعيد العلمي: فالمنهج هو الذي يخضع للموضوع ويتغير تبعاً لتغير المواضيع.

إنّ الايديولوجيا من صنع الانسان: وهي غالباً ما تقوم كعائق امام البحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية؛ لأنها تقدم أفكاراً مسبقة تؤثر في مسار البحث وفي ذاتية الباحث. أما العقيدة (الإسلامية) فهي ليست ايديولوجيا في مصدرها (لأنّ مصدرها الهي). لكن الجانب الايديولوجي حاضر في العقيدة لما تغيب التقوى لدى الإنسان في فهمه للعقيدة فينظر الانسان الى العقيدة، ذات المصدر الالهي، من خلال ذاتيته وأهوائه وخارج إطار الاجتهاد الذي يسمح، نسبياً، بتدخل الذاتية كمعطى من معطيات الذات الانسانية لا كأفكار مسبقة[٣٧١].

إنّ المواقف الايديولوجية تتجلّى بصورة واضحة لدى المحدثين عندما يحاولون التوفيق بين الاسلام والاشتراكية، أو بين الاسلام والرأسمالية انطلاقاً من الفكر الغربي ومتطلباته. فتنتهي مواقفهم الى مواقف تلفيقية لا أساس لها لا من حيث ارتباطها بالإسلام، ولا من حيث ارتباطها بالواقع (واقع الشعوب الإسلامية). وهكذا تشكل الايديولوجيا عائقاً ابستمولوجياً أمام المعرفة

التأريخية. فالشرط الأساسي للمعرفة التأريخية هو إذاً إحداث قطعية ابستمولوجية مع الايديولوجيا. وعلى العكس من هذا بالنسبة للعلاقة بين الدين الاسلامي والمعرفة التأريخية. فإنّ الالتحام بالعقيدة هو من الشروط الأساسية للوصول الى المعرفة التأريخية.

٢ ـ التعالي وأبعاده المعرفية :

لا يمكن صياغة رؤية عقلانية الى التأريخ إلا باتخاذ موقع من التأريخ والنظر اليه ككل. هذه النظرة الى التأريخ من أعلى هي التي تمكّن فيلسوف التأريخ من النظر الى الحوادث في ترابطها، وتمكنه من إسقاط العلاقات السببية بين الحوادث في المستقبل. ثم يستمر فيلسوف التأريخ في هذه العملية فيتجاوز حدود توقع المستقبل وينتهي الى طرح مشكلة غاية التأريخ أو «نهاية التأريخ».

إنّ هذه الطريقة لصياغة فلسفة التأريخ وفي طرح مشكلة نهاية التأريخ وغايته تعتمد على تعالي وهمي ومزيف ما دامت عملية التنظير تتمّ من منظور وضعي وفي التاريخانية (٣٧٢). وفي كلتا الحالتين فإنّ الفكر المنظِّر لا يملك مقومات التعالي على الحاضر، ليسمح لنفسه بالنظر الى التأريخ نظرة كلية تمكّنه من تنظيره وتصور غايته.

هذا العائق الذي يقف امام الفكر في مجال التنظير يعبر عن أزمة قاتلة للعقل تختلف عن أزمة العقل المنتجة للمعرفة.

استحالة التعالي
بدون «الله»

الأزمة المنتجة للمعرفة (أو الأزمة الايجابية) هي التي تأتي نتيجة لمواقف نقدية تجاه فكرة معينة أو نظرية معينة، فتنسف ما كان ينظر اليه على أنه من البديهيات، فتصبح النظرية غير صالحة لتفسير المشاكل المطروحة (سواء في مجال المادة أو في مجال العلوم الانسانية). فالأزمة هنا تطرح سؤالاً، وهو سؤال ملزم

لكلّ معرفة جديدة. «إن كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية» كما يقول غاستون باشلار (Gaston Bachelar). أما الأزمة بمعناها السلبي فهي أزمة الاصطدام بعائق العجز الناتج من التناقض: إذ كيف يتصور الفيلسوف التأريخ من أعلى (أي فوق التأريخ) ويتوقع حركته في المستقبل ويرسم معالم هذه الحركة أو مراحلها اذا كان يتجاهل، أو لا يعترف بقدرة العقل على التعالي؟ وحتى لو قال الفيلسوف بالتعالي، فإنّه لا يكون تعالياً صحيحاً إلا إذا تمّ من موقع الإيمان بوجود الله؛ لأنّ التعالي الذي تطرحه كثير من الاتجاهات في الفكر الغربي هو تعالي من صنع الإنسان، هو تعالي مزيف مثله مثل الذي يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه.

وهكذا فإن الإشكال المطروح هو كالتالي: ما هي المقومات المعرفية، التي تسمح للفكر بتأمل التأريخ من أعلى أي من خارج التأريخ حيث يتمكن الفكر من التحليق فوق حركة التأريخ فيكتشف مصدرها ومعناها ونهايتها؟ لذلك يمكن القول: بأن الفكر غير المرتبط بالتعالي هو فكر مستغرق في الزمان (في الزمان الحاضر) فالفكر هنا لا يتجاوز حدود الحادثة التأريخية، وزمانيته تشكل محدوديته. لا يستطيع هذا الفكر إذاً أن يعي نفسه خارج التأريخ.

التعالي غير الانفصال

لكنّ القول بعلاقة الفكر بالتعالي في مجال تنظير فلسفة التأريخ لا يعني أنّ الفكر يتعالى على التأريخ بالمعنى الكلي لهذه الكلمة. أي أنّ التأريخ لا يؤثر في الفكر. فالفكر يحدد بتعاليه وبتاريخيته في نفس الوقت، فتعاليه لا ينفي تاريخيته، وتأريخيته لا تنفي تعاليه.

إنّ فلسفة التأريخ من حيث هي نظرة شمولية الى التأريخ في حاضره وماضيه ومستقبله تحتاج الى التعالي، الى مصدر متعالي يمكّن الإنسان من إعطاء معنى للتأريخ والنظر اليه نظرة كلية نسبياً. والنظرة العلمية الى التأريخ لا تتناقض مع التعالي إذا فهم (التعالي) خارج النزعة الغيبية أي بمفهومه المبتذل.

وفي هذا السياق، فإن فلسفة التأريخ كما يطرحها الشهيد الصدر تختلف عن فلسفة التأريخ التي بدأت في الظهور بالغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والتي تشكلت ضد اللاهوت. ففلسفة التأريخ في الفكر الغربي تنفي نفياً قبلياً كل علاقة مع الدين.

إنّ تحليل الصدر للتاريخ تمّ من موقع فلسفي وصل الى مستوى المذهب في ميدان المعرفة التأريخية. فالصدر قد حلل مشكلة السببية ومشكلة القانون ومشكلة معنى التأريخ ومشكلة التقدم. وكل هذه المفاهيم قد تمّ تحليلها في اطار نسقي يعبر عن مذهب الشهيد الصدر في ميدان فلسفة التأريخ . وهذا الميدان يتميز عن المذاهب الغربية بجانب جوهري: إنّ المذهب الفلسفي في التأريخ لدى الصدر ليس مجرّد انعكاس للظروف الاجتماعية والتأريخية فقط. فرجعية الصدر (القرآن كريم) تجعل أفكاره تتمتع بالتعالي أو على الأقل بروح المبادرة تجاه مؤثرات المرحلة التأريخية التي عاش فيها. أي المرحلة المعاصرة.

ثنائية الفكر الغربي

على الرغم من أنّ بعض اتجاهات فلسفة التأريخ في الغرب تربط نظرتها بالتعالي، على الرغم من ذلك، فإنّ الثنائية هي الطابع العام الذي تتصف به كلّ مدارس الفكر الغربي. إنّ رجوع الفكر الغربي الى الروحانية في هذه العشريات أمر مشكوك فيه؛ لأنّ الروحانية التي ترتبط بها بعض مدارس فلسفة التأريخ ، رؤيتها هي روحانية صورية ومن صنع الإنسان(٣٧٣). أما الروحانية التي يشكل الصدر رؤيته الى التأريخ على أرضيتها فهي روحانية مصدرها الوحي (القرآن كريم)، ولذلك فهي روحانية حقيقية وتعاليها على مؤثرات العوامل التأريخية هو تعالي حقيقي.

مصدر التعالي
وأثره التحرري

إنّ التعالي بمنظوره الاسلامي يستمد معناه من التوحيد الذي سيظل مبدأً ثابتاً؛ لأنه أصل الوجود كلّه، وأصل كلّ نظرة مستقبلية تسعى الى تحرير

الانسان من الآلهة الكاذبة[٣٧٤]، خاصة ألوهية المفاهيم كالعقل في التأريخ عند هيجل أو المجتمع الشيوعي عند ماركس أو نهاية التأريخ عند فرانسيس فوكوياما (**Francis Fukuyama**).

إنّ مبدأ العلاقة بين التعالي والتأريخ ، في نظر الصدر ، ليس مجرد مبدإ منهجي ومعرفي بل هو كذلك مبدأ تحرري . فعلاقة التعالي بالتاريخ تنتج عنها عملية تسريعية (لحركة التأريخ) تفجر الطاقات الكامنة في إنسان العالم الإسلامي وتعيد الفعالية للأمة الإسلامية لاستعادة مكانتها في العالم وفي التأريخ . إنّ قطع التأريخ عن التعالي يؤدي ، في نظر الصدر ، الى واقعية تبريرية (الخضوع لثقل الواقع الفاسد) عكس الواقعية الجهادية ، التي هي واقعية تحويل وتجاوز عوائق الأمر الواقع .

سـنـن الله

وهكذا يمكن القول : بأن علاقة التأريخ بالتعالي لا تشكل عائقاً ابستمولوجياً أمام التنظير الفلسفي للتاريخ . فالتعالي والقدر والإمداد الغيبي سنة من سنن الله . هذه المفاهيم القرآنية لا تتناقض مع العلاقة السببية التي تخضع لها الحوادث التأريخية . إنّ خضوع التأريخ لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب ، من جهة . وربط الحوادث التأريخية بعضها ببعض ، من جهة أُخرى[٣٧٥] .

من هذا المنطلق ينفي الصدر لاهوتية الفكر الاسلامي (اللاهوتية على غرار الفكر المسيحي في العصور الوسطى) . فالصدر يتبنى المنهج العلمي ويرى بأنّ هناك سنناً تسود الطبيعة والمجتمع والتأريخ . وهذه السنن تجسد ارادة الله . ومن هنا فالصدر يتجاوز العائق الابستمولوجي الذي يفصل بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلمي . وقد تمّ هذا التجاوز بفضل مفهوم قرآني « سنن الله » .

إنّ تجاوز هذا العائق يفتح الباب واسعاً للفكر الإسلامي ؛ لتنظير رؤية فلسفية الى التأريخ في أُفق علاقة التأريخ بالتعالي : التدخل الإلهي في حركة

التأريخ يتمّ عن طريق سنن الله في الكون. ويتمّ هذا التدخل كإمداد غيبي لما تتوفر الشروط الموضوعية للتغيير (النبوّة والإمامة)[٣٧٦].

دور الإنسان

فالإنسان عامل أساسي في التغيير؛ لأنه مسؤول عن توفير شروط التغيير، ومعنى هذا أنّ السببية وموضوعية الحوادث التأريخية لا تحدث قطيعةً مع الجانب الغيبي على غرار الفكر اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطى[٣٧٧]. وتنتج عن هذه النظرة أنّ الانسان يتحكم في مصيره، وأنّه لا يخضع خضوعاً كلياً للحتمية الاجتماعية والتأريخية. فالانسان يربط الحتمية بالأهداف التي يرسمها وبالقيم الأخلاقية والدينية.

هذا الموقف يختلف عن الفلسفة الوضعية، التي تمّت صياغة فلسفة التأريخ في اطارها. حيث إنّ الفلسفة الوضعية ليست لها ركائز فكرية تسمح لها بالقول: بأنّ الانسان لا يخضع لحتمية مطلقة؛ لأن هذه الفلسفة لا تعترف بالتعالي، بل ترى أنّ كلّ معرفة مرتبطة بالتعالي هي معرفة غير علمية قد تجاوزتها حركة التأريخ.

إنّ نفي التعالي في المجال المعرفي وفي المجال العملي يؤدي الى حتمية مطلقة وقاهرة للإنسان. وعلى عكس الفكر الوضعي فإنّ فلسفة التأريخ من المنظور الاسلامي تفتح أمام الإنسان آفاقاً لا حدود لها لتغيير أوضاعه.

إنّ منطق فصل التأريخ عن التعالي يكشف عن زيف الأرضية المعرفية، التي ينطلق منها الفكر الوضعي. إنّ إلغاء إرادة الله من التأريخ يؤدي الى تناقض، حيث يصبح التأريخ هو الذي يتمتع بصفة مباشرة أو غير مباشرة بصفات الألوهية. ومعنى هذا أنّ فصل التأريخ عن التعالي له نتائج سلبية على الصعيد المعرفي (تحويل النسبي الى مطلق) وعلى الصعيد الاجتماعي (تأليه البشر للبشر)[٣٧٨].

الفلسفة الوضعية جزء من التأريخ لا فوقه

إنّ النظرة إلى حركة التأريخ من الزاوية الوضعية أمر مشكوك فيه من الناحية المنهجة إذاً فوقف فيلسوف التأريخ في المجال المعرفي ليس موقفاً متعالياً على حركة التأريخ، بل موقفه تاريخي ومستغرق في التأريخ. ومعنى هذا أنّ فلسفة التأريخ هنا هي مجرد ظاهرة تاريخية (٣٧٩).

إنّ النسق العقلي أي المعرفة التأريخية كنسق فكري؛ لكي يتمتع بالمشروعية في الميدان العلمي يجب أنّ يكون متعالياً على التأريخ أي غير مستغرق في التأريخ الى درجة أن يصبح مجرّد ردّ فعل على ظروف المرحلة التأريخية، التي يعيش فيها فيلسوف التأريخ. وهذا التعالي مستحيل إذا تمّ الاعتماد على النظرية الوضعية وحدها.

سلبية الإنسان في التفسير الوضعي

إنّ التفسير الوضعي للتأريخ يتضمن اللجوء الكلّي الى الضرورة والى القوانين والى التطور الخطي والحلزوني لحركة التأريخ. هذه المفاهيم السابقة تصبح وحدها مبادئ وأدوات لتفسير التأريخ، فتحول هذا الأخير الى منطق خارج الزمان ويصبح التأريخ ـ نتيجة لذلك ـ خاضعاً الى حتمية مطلقة وقاهرة تنتهي الى اعتبار الانسان مجرد عنصر ثانوي من عناصر التأريخ، واعتبار المجتمعات البشرية مواضيع للدراسة كسائر المواضيع والأشياء الأُخرى، التي تدرسها العلوم الطبيعة. فليس الانسان إذاً هو الذي يعيش التأريخ، بل التأريخ هو الذي يشمل الانسان في كلّ جوانبه الى درجة أنّ الزمان هو الذي يعيش الانسان.

وايجابيته في التفسير الإسلامي

هذا الموقف مع التفسير الذي قدمه الامام الصدر للآية الكريمة: ﴿ إنّ الله لا

يغيّرُ ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفُسِهِم ﴾*(٣٨٠) حيث إنّ هـذه الآيـة تـتضمن التأريخ والزمان كما يعيشهما الانسان. فتحديد الصدر لحـركة التأريخ يخـتلف اختلافاً جذرياً عن التحديد الوضعي. فالصدر يحدّد التأريخ كدراسة لنشـاط الانسان عبر الزمان، كنشاط يجسد خلافة الإنسان لله في الأرض أي: تأثـير الانسان في الطبيعة وفي المجتمع. هذا التحديد يجعل الانسان هو الفاعل الأساسي في التأريخ لا الوقائع التأريخية؛ لأن هذه الأخـيرة لا تسـتمد مـعناها إلا مـن الانسان.

إنّ الصدر لا ينفي، بموقفه هذا، قوانين التأريخ ، بل هو يؤكد على عـقلانية التأريخ . وهي عقلانية تستمد مصدرها من العوامل الاجـتماعية والاقـتصادية والثقافية والروحية المؤثرة في سير الحوادث وترابط بعضها ببعض. غير أنّ هذه العوامل ليست من قبيل الحتمية المطلقة؛ لأنّ الانسان يؤثر فيها ويؤثر في قوانين التأريخ، وهو لا يخضع لقوانين التأريخ خضوعاً سلبياً؛ لأنّه يتجاوز ـ عن طريق وعيه ـ العوامل المؤثرة في التأريخ. وبدون هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هناك تاريخ.

فالإنسان هو الذي يصنع التأريخ (مـن التأريخ) في نـظر الصـدر، وليس التأريخ هو الذي يصنع الانسان كما ترى المدرسة الوضعية.

مع العلم بأنّ هذا لا يعني بأن الصدر يحلّل حركة التأريخ من مـوقع مجـرّد ومثالي. فإذا كان التأريخ لا يصنع الانسان، فإنّ الانسان لا يتطور ولا يجسد خلافته لله، وإنّ الأمة لا تحقّق خلافتها وشهادتها إلا في التأريخ وبفضل التأريخ .

عقلانية التأريخ

إنّ عقلانية التأريخ فكرة واضحة في رؤية الصدر. فـالمجتمعات الانسـانية ليست مستقلة أو منفصلة عن التأريخ . إنّهـا تـعيش في الطـبيعة وفي المجـتمع

(*) الرعد: ١١.

وترتبط بشروط مادية ومعنوية. وهذا الارتباط يشكل عقلانية التأريخ . غير أنّ هذه العوامل ليست تأثيراتها مطلقة كما يرى أصحاب النظرة التاريخانية. بل هي شروط لحركة التأريخ . إنّها شروط ضرورية ولكنها غير كافية.

سنن التأريخ

إنّ القول بوجود قوانين يسير بمقتضاها التأريخ لا يتناقض، في نظر الصدر، مع حرية الانسان ومسؤوليته. إذ لا يمكن للإنسان أنّ يساهم في حركة التأريخ ما لم يخضع التأريخ الى نظام أو سنن. فالحرية لا تعني الفوضى والعبث. وتدخل الانسان في حركة التأريخ هو سنة من السنن الإلهية في الكون.

لقد تناول الصدر مشكلة التأريخ وخضوعه الى قوانين، وذلك من خلال تحليله لمفهوم السنة (سنة الله في الكون). إنّ الصدر لم يتناول هذا المفهوم بصورة عابرة بل تناوله بعمق، وانتقد، نتيجة لذلك، التفكير اللاهوتي، وحاول أن يبين أنّ الرؤية الإسلامية الى التأريخ هي رؤية علمية وليست لاهوتية، وأنّ ربط التأريخ بالغيب هو تفسير علمي وليس تفسيراً لاهوتياً شريطة أنّ لا يكون هذا الربط مباشراً[٣٨١]. يرى الصدر أنّ هناك انتظاماً سننياً للوجود بجانبيه الكوني والانساني. وهذا ما يعبر عنه بالخلق التكويني والخلق التشريعي. هناك توافق وانسجام وتلازم بين الخلقين. فالله تعالى الذي خلق الكون هو الذي شرع للإنسانية.

لقد رسم الصدر الإطار العام للرؤية الفلسفية الإسلامية الى التأريخ من هذا المبدإ: إنّ الرؤية التأريخية لا يمكن ان تتشكل كلية داخل التأريخ ؛ لأنها سوف تبقى مجرّد ظاهرة تاريخية هي الاخرى. لكن ربط الرؤية التأريخية بمصدر خارج عن التأريخ (التأريخ والتعالي) لا يعني نفي العقلانية والسببية في سير الأحداث ونفي قوانين التأريخ . فربط التأريخ بالتعالي ـ كما أشرنا فيما سبق ـ يدعم عقلانية سير الحوادث. فالسنن التأريخية هي من هذا المنظور، جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي. ومعنى هذا أنّ حركة الأمة، وهي حركة تتم في إطار الخلافة

والتسخير، لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة السنن المحركة للتاريخ. فالنظرة الى التأريخ التي لا تعتمد على ربط الحوادث ربطاً سببياً أي سننياً "، هي نظرة لا تاريخية وغير علمية. لذلك يرى الصدر أنّ ربط التأريخ بالغيب لا ينفي تدخل العقل في تفسير الظواهر التأريخية، بل على العكس يدعمه ويدفعه الى البحث عن الحقيقة.

لم يحجز الصدر تحليله للتاريخ في الاطار الضيق للحوادث أو للأفراد «أبطال» التأريخ، بل تجاوز التأريخ السردي ووصل الى التأريخ المعتمد على أدوات علم الاجتماع.(٣٨٢) أي البحث عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية التي تؤثر في حركة التأريخ . فالصدر لم ينظر الى الانسان كحالة ثابتة. فالفطرة أو الطبيعة البشرية لا تعيش خارج التأريخ بل في التأريخ . فالفطرة في صيرورة مستمرة. ففلسفة التأريخ عند الصدر عبارة عن الفطرة في حركتها نحو تحقيق الخلافة.

نقد فلسفة التأريخ الغربية

لقد كان الصدر واعياً بعمق بأنّ الرؤية الإسلامية الى التأريخ وما تتضمنه من مشروع حضاري بديل لا يمكن أن تتمّ صياغتها إلا عن طريق نقد فلسفات التأريخ الغربية. وقد تمّ هذا النقد بالفعل، وهو نقد له نوعيته؛ لأنه تمّ خارج النموذج المعرفي الغربي، وبصورة متحررة من ثقل الواقع الذي تعيشه الأمة (واقع التبعية والتخلف وسيادة العقلانية الغربية).

فالفكر الغربي، في نظر الصدر، له هوية واحدة وأساس واحد وكذلك (المحدثون) في العالم الإسلامي. إنّه فكر منقطع عن الله. لقد تجلت هذه الظاهرة بصورة واضحة منذ الثمانينيات (أي بعد استشهاد الصدر). فعلى الرغم من تعدد المدارس والاتجاهات في الفكر الغربي والفكر المحدث والمتغرب في العالم الاسلامي، لم يعد هناك أي تمايز بين الاتجاهات والمذاهب أمام صعود الحركة الإسلامية.

الحـريـة

إنّ الفكر الغربي لا يعترف بحقّ الاختلاف ولا يعترف، بالتالي، بحقّ ممارسة الحرية النابعة من ثقافة الشعوب الإسلامية ودينها. إنّ هذه الخلفية التي ينطلق منها الفكر الغربي هي التي تشكل غشاوة أو عائقاً ابستمولوجياً يقف بين هذا الفكر وبين الحقيقة التأريخية.

ويتجلّى، في هذا السياق، أنّ البديل الإسلامي الذي يطرحه الصدر في المجالات الاجتماعية والسياسية وفي الرؤية الإسلامية الى التأريخ هو الشرط الاساسي والضروري لتحقيق الحرية؛ لأنّه بديل يفجر طاقات انسان العالم الاسلامي ويعبؤها لتحقيق المشروع الحضاري.

موقف علمي

على الصعيد الابستمولوجي الرؤية الفلسفية الى التأريخ عند الصدر أقرب الى الموقف العلمي من الرؤية الغربية. نلاحظ لدى الصدر انفتاحاً على الثقافات والابتعاد عن ردود الفعل الانفعالية وعن الرفض المطلق واللامشروط للفكر الغربي. فالصدر يتعامل مع الفكر الغربي من خلال المفاهيم العلمية والمنهج العلمي. أما الفكر الغربي فلم يتحرّر من الخلفية المعرفية والاخلاقية لاطروحات الفكر الوضعي الذي يطرح نظرياته على أنها نظريات علمية لا يمكن رفضها لأنها كونية. الامر الذي أخرج مقاربة الفكر الغربي لفلسفة التأريخ من مسارها العلمي حيث أصبح هذا الفكر يقدس المفاهيم، كمفهوم الديمقراطية الليبرالية مثلاً، ومفهوم فصل الدين عن الدولة. والعامل الرئيسي الذي شكل مواقف الفكر الغربي هذه يتمثل في التاريخانية كمرجعية وحيدة لهذا الفكر.

إنّ الفكر الاسلامي لا يمكن أن يطرح مفهوم التاريخانية إلا من موقع نقدي رافض. غير أنّ رفض الفكر الاسلامي للتاريخانية كما يتجلّى عند الصدر لا يعني أنه فكر اطلاقي يرفض تأثير العوامل التأريخية كما يزعم المحدثون. فالصدر يميز بين التاريخانية التي ترجع كلّ شيّ إلى التأريخ كمرجعية مطلقة الى درجة أنّ التأريخ يكفي نفسه بنفسه، وبين التأريخية التي ترجع حركة التأريخ الى عوامل

اقتصادية وسياسية من موقع نسبي لا ينفي البعد الغيبي. فإذا كانت التاريخانية تنفي التعالي، فإنّ التأريخية مثلها مثل الدراسة السوسيولوجية (عكس النزعة الاجتماعية) فانها لا تنفي التعالي مبدئياً.

الآصرة بين المعرفة والميدان الاجتماعي

اذا انتقلنا من الميدان الابستمولوجي الى الميدان الاجتماعي نرى بأنّ هناك علاقة بين هذين الميدانين. وهي علاقة لم يستوعبها لا فلاسفة التأريخ الغربيون ولا المحدثون في العالم الإسلامي؛ لأنهم يعتبرون أنّ التاريخانية(٣٨٣) هي منطق للخروج من الأزمات أي منطق للتحرر من التخلف (منطق للتقدم). إنّ الصدر قد قام، في هذا السياق، بتحليل ابستمولوجي لمفهوم التاريخانية، واستنتج بأن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون منهجاً لتقدم؛ لأنّه من انتاج الواقع أي هو مجرّد انعكاس وانتاج للتأريخ؛ لذلك فالنظرية التي تنطلق من التاريخانية ليست لها رؤية مستقبلية، ومعنى هذا في نظر الصدر أن التأريخ لا يتحرك بعوامله الذاتية فحسب بل لابد له من عامل خارجي متعالي عليه.

إنّ الرؤية المعرفية الإسلامية التي صاغها الشهيد الصدر لا تحدث قطيعة بين القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وخلفياتها الفلسفية (فلسفة التأريخ). هذه النظرة الشمولية المتمثلة في تداخل انواع المعرفة من اقتصاد وسياسة وفلسفة التأريخ تستمد حقيقتها من نظرة كلية أكبر وأشمل منها بحكم تحرّر نظرية المعرفة من محدودية العلاقة بين العقل والتجربة. أي تحررها من الأحادية: العقل كمصدر للمعرفة (المذهب العقلي)، أو التجربة كمصدر وحيد للمعرفة (النزعة التجريبية) كما تحرّرها من الثنائية (ثنائية العلاقة بين الذات والموضوع أو بين العقل والتجربة كمصدرين للمعرفة). إنّ هذه النظرة الشمولية والكونية تستمدها نظرية المعرفة من انفتاح كلّ من العقل والتجربة على الغيب أي على الوحي.

لقد اعتمد الصدر على هذه النظرية للمعرفة في كلّ كتاباته؛ لذلك تعتبر فلسفة التأريخ خلفية فكرية لكلّ دراساته، حتى في مجال العبادات حيث يرى أنّ حركة التأريخ تتجه نحو المثل الأعلى (الله) وأنّ هذا الحركة تكون أقوى كلما ارتبط الإنسان بالمثل الأعلى ارتباطاً تعبدياً(٣٨٤).

ربط العقل النسبي بالدين المطلق

لقد تجاوز الصدر الاشكالية العقيمة التي تأسست عليها الفلسفة الإسلامية القديمة، وهي اشكالية العلاقة بين العقل والوحي أو الفلسفة والدين. وهي علاقة تمت على حساب متطلبات الدين وقدسيته. فالطرح كان طرحاً مزيفاً منذ البداية حيث جعل كثير من الفلاسفة المسلمين العقل في مستوى الدين إن لم يكن أعلى درجة منه. في حين أنّ المذهب الاجتماعي عند الصدر والرؤية الفلسفية الى التأريخ، كلّ هذه الجوانب ارتكزت على نظرية للمعرفة ربطت العقل النسبي بالدين المطلق، فحرّرت الرؤية الفلسفية الى التأريخ من سلبيات التأريخانية ومن سلبيات النسبية المتشتتة حيث إنّ تنظير الرؤية الاجتماعية والتأريخية قد تمّ في أفق نسبية بناءة؛ لأنها تعتمد على المطلق من منظور تعبدي يجعلها معرفة نسبية، ولكنها مفتوحة وقابلة للتطور أكثر فأكثر.

استنباط المنهج من التفسير الموضوعي

انتقد الصدر ـ من هذا الموقع الشمولي ـ الطريقة اللاتاريخية في التفسير (تفسير القرآن الكريم). أي الطريقة السكونية الناتجة عن التفسير التجزيئي. فالصدر حاول استخراج قوانين التأريخ، ولم يحجز الفكر الاسلامي داخل الحدود الضيقة للحدث التاريخي الملازم للتاريخ التمجيدي؛ لذلك اعتمد الصدر في التفسير على منهج حركي تتمّ فيه قراءة النص المقدس من خلال الواقع الموضوعي للوصول الى «ما وراء الآيات» القرآنية والاحكام الشرعية من مفاهيم يتمّ بواسطتها التنظير الاجتماعي والسياسي وتنظير الرؤية الفلسفية الى

التأريخ، وما تتضمنه هذه الرؤية من السنن والقوانين التأريخية. «ومن هذه السنن قانون الهامش التاريخي والاستثناء التاريخي الذي يؤكد القانون التاريخي العام في نجاح وفشل الحضارات المؤمنة والمنحرفة، الى آخر ذلك من قوانين تاريخية صارمة»(٣٨٥).

تطبيقات المنهج

لقد طبق الصدر منهجيته في دراسة التأريخ (نظرية) المعرفة: الذات والموضوع (أي العقل والتجربة والوحي) عندما درس دور أئمه أهل البيت عليهم السلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. درس الصدر أدوار أهل البيت من خلال التأريخية (لا من خلال التأريخ السردي) أي في الاطار الموضوعي للعوامل الاجتماعية والتأريخية، ومن خلال علاقة التأريخ بالغيب أو التعالي. فإذا كانت أدوار أهل البيت عليهم السلام متعددة فإنّ الهدف كان واحداً: الرجوع الى الخط الرسالي لعصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتجاوز الانحراف(٣٨٦). وهكذا فربطُ التأريخ بالتعالي في إطار نظرية المعرفة، التي تربط العقل بالتجربة وبالوحي ينتج وعياً رسالياً للتأريخ يقوم على تجاوز الامر الواقع والتطلع الى المثل الأعلى، الذي يثبت حركة التأريخ في خط النهضة الحضارية الشاملة.

إنّ صياغة الرؤية الفلسفية الى التأريخ عند الصدر تتمّ من خلال متطلبات المرحلة التأريخية، ولكنها تتجاوزها في نفس الوقت، حيث إنّ الاسلام ينير طريق البحث عن طريق القيم والمفاهيم كأدوات استكشافية. وهذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين الصدر وفلاسفة التأريخ الغربيين الذين لا تتجاوز نظرياتهم معطيات المرحلة التأريخية. اما منهج الصدر فيتجاوز هذه المعطيات نحو نظرة مستقبلية تنير مسيرة الأمة نحو المثل الأعلى؛ وذلك من خلال ربط التأريخ بالتعالي(٣٨٧).

الفكر الإسلامي معصوم نسبياً ومرتبط بالغيب

إنّ علاقة التأريخ بالتعالي تعصم الفكر الاسلامي ـ من الناحية المعرفية ـ من الوقوع في الأخطاء الكبيرة على أقل تقدير. فالفكر الاسلامي فكر معصوم نسبياً. وهذا ما يبينه لنا الواقع والتأريخ: فكل المفكرين المسلمين السائرين في خط السيد جمال الدين الحسيني (الافغاني) كالصدر وسيد قطب والامام الخميني وغيرهم لم يتراجعوا عن اسس الفكر الاسلامي ومعالمه الرئيسية في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي. فهم قد انتقدوا كلاً من الاشتراكية والرأسمالية من موقع ثوابت الفكر الإسلامي ومعالم مسار الأمة المستقبلي[٣٨٨].

وعلى الصعيد الفردي يبين لنا التأريخ بأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا قد ربطوا في ممارساتهم ومواقفهم التأريخ بالغيب الى أقصى درجة، لذلك لم يرضخوا للأمر الواقع المتمثل في الخط المنحرف، بل قاوموا خط الانحراف الى أقصى حدّ من المقاومة والجهاد والرفض الجذري. وقد كان هذا الخط الرسالي متناقضاً مع الخط المنحرف الذي ظهرت معالمه الأولى ابتداءً من حادثة السقيفة. وهو ذلك الخط المرتبط «بالتاريخ» أي لم يتحرّر بعدُ من ثقل الواقع السلبي، الذي كانت تمثله النزعة القبلية. في حين أنّ الامام علياً عليه السلام كان يمثل النظرة المستقبلية المتجاوزة للقبلية والمنفتحة على كونية الأمة الإسلامية[٣٨٩].

وهكذا فان الصدر لم ينظر الى التأريخ كمجرد سرد لحوادث، بل نظر اليه من زاوية دلالة تعاقب الحوادث، ومن زاوية العوامل التي تعتمد عليها حركة التأريخ.

فالصدر يؤكد على علمية الظاهرة التأريخية والظاهرة الاجتماعية، فالتقدم يتحقق بناءً على عوامل وأسباب، فالحوادث التأريخية لا تتخبط بصورة عشوائية، ومن هنا اعتمد الصدر في تحليله لتاريخ الأمة وللتاريخ بصورة عامة على التفسير السوسيولوجي والتاريخي. أي اعتمد على علم الاجتماع وعلى

التأريخ (تسلسل الحوادث) لتفسير التأريخ . أو بعبارة اخرى اعتمد، لتفسير التأريخ ، على ترابط الظواهر الاجتماعية من زاوية سكونية (في الحاضر أو في مرحلة تأريخية معينة). ومن زاوية حركية (الظواهر الاجتماعية عبر التأريخ)؛ لذلك استخدم الصدر مفاهيم مثل إنسان العالم الإسلامي، عوامل التغيير، الوعي التاريخي، المجتمع والدولة والأمة، البناء التحتي للتغيير، العلاقة بين الفرد والمجتمع.. الخ.

خطأ هيجل

عندما نقارن بين الصدر وهيجل نرى هذا الأخير يتسرع في الاستنتاج، ويتسرع في التعميم وفي صياغة مذهبه الفلسفي. فهيجل، من هذا المنظور يحلّ المشاكل بكلّ بساطة وبكلّ سهولة: فالعقل الكوني يسيّر العالم وكلّ واقعي معقول وكل معقول واقعي، ونابليون هو الروح على جواد.. الخ. فهيجل يبني رؤيته الفلسفية الى التأريخ على أسس لم يختبر صحتها.

إنّ هيجل عندما جعل التأريخ هو المرجعية التي تكفي نفسها بنفسها كان أمام خيارين:

● الخيار الأول: إما أنّ يترك التأريخ مفتوحاً وعدم اعتباره كمرجعية مطلقة؛ لأنّ النظر الى أن التأريخ مفتوح يعني أنّ فيلسوف التأريخ لا يعرف من التأريخ إلا جزءاً صغيراً لا يسمح له بإعطاء معنى لحركة التأريخ ككلّ، ويتوقع معالم هذه الحركة.

● والخيار الثاني: هو أن يختم هيجل التأريخ بظهور نابليون، الأمر الذي يجعله يقول بنهاية مصطنعة للتاريخ.

إنّ هيجل لم يتردّد تجاه مشكلة الاختيار هذه، فلجأ الى ختم التأريخ بدلاً من فتحه للمجهول ولحركة لا نهاية لها.

إنّ القول بنهاية التأريخ بهذه الطريقة جعل هيجل يقدّس الحادثة التأريخية

ويستسلم لها. وهذا ما أدى الى استحالة أية نظرة معيارية الى التأريخ؛ لأنّ التأريخ هو المعيار الوحيد ولا معيار غيره. إنّ المعيار (القيمة) لا يتحكم في مسار الحوادث، بل مسار التأريخ هو القيمة العليا. فليس المؤرخ هو الذي يحكم على التأريخ ويقيّمه، بل التأريخ هو الذي يحكم على المؤرخ (باستثناء هيجل في نظر هيجل!).

لقد سارت كلّ من الماركسية وبعض الاتجاهات الوجودية في طريق هذا المذهب، الذي يرتكز على نزعة تاريخية (التاريخانية) لا أخلاقية لم تميز بين القيمة وحركة التأريخ. إنّ هذا الموقف يعتبر من أخطر المواقف في حياة الانسان وحركة الشعوب لأنه ينتهي مباشرة (هيجل)، أو غير مباشرة (الفلاسفة الآخرون) الى تبرير الواقع مهما كان فاسداً، والى غلق كلّ إمكانية للتطور أمام الشعوب المتخلفة.

أما في الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر، فالمعيار يوجد خارج التأريخ؛ لأنه ذو مصدر متعالي يؤثر في التأريخ ولا يتأثر به.

إنّ التاريخانية كما تتجلّى عند هيجل تحلّل كلّ حوادث التأريخ -حتى الجرائم والحروب- وتعتبرها حوادث معقولة؛ لأنها واقعية يمكن البرهنة عليها عن طريق المنهج الجدلي. إنّ حكم القيمة -في هذا السياق- في ميدان التأريخ أمر مستحيل؛ لأنه لا يمكن وضع القيمة مقابل الواقع فما هو كائن هو واقع وهو القيمة: هو المعقول وهو القيمة (٣٩٠).

ويمكن أن نتساءل. باسم أي مبدإ علمي بنى هيجل -بصورة قبلية- العالم والتأريخ حسب قوانين ضرورية ومعروفة مسبقاً؟ إنّ رؤية هيجل الى التأريخ لا تخضع لمبررات معرفية. فهذه الفلسفة لا تتمتع بمشروعية.

تياران في الفكر
الديني المستقبلي

المشكل الرئيسي الذي يطرح على كلّ فكر يتركز على مرجعية دينية هو

كتالي: هل هذا الفكر مستقبلي؟

عندما يطرح هذا السؤال بالنسبة للفكر الاسلامي نلاحظ، على العموم وجود تيارين:

تيار يرجع الى الماضي والى اصول الاسلام بصورة غير واعية.

وتيار آخر يستوعب متطلبات الحاضر وثوابت الاسلام من موقع وعي لحركة التأريخ .

فالتيار الأول ليست له نظرة مستقبلية. فهذه الأخيرة توجد في التيار الثاني. غير أنّ وجود النظرة المستقبلية في هذا التيار ما زال الى أيامنا هذه ولدى كثير من المفكرين لم يصل بعد الى مستوى الطرح الفلسفي. وقد تميز الصدر في دراسته لعلاقة الاسلام بالتاريخ برفع الفكر الاسلامي الى مستوى الرؤية الفلسفية في هذا الميدان.

لقد كان الصدر واعياً بأن المسألة مسألة منهجية في الأساس، فالصدر لم يردّد مقولة الاسلام صالح لكلّ زمان ومكان كسائر المفكرين المسلمين من موقع تمجيدي، بل ربط هذه المقولة بمنهجية يتمّ التعامل عن طريقها مع الاسلام ومع التأريخ . وهذا ما دفعه الى تحليل ظروف العصر الحاضر، وتحديد مشكلاته من خلال متطلبات الإسلام وتوقعات المستقبل.

إنّ اعتماد الصدر على هذه المنهجية جعله يفصل بين ما هو إلاهي ثابت ومطلق وبين ما هو نسبي ومرحلي كالتطبيقات التي ظهرت بعد (عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم). انطلاقاً من هذه النقطة فتح الصدر مجالاً آخر يتمثل في تحليل مشاكل العصر بأدوات اجتماعية تمت صياغتها من القرآن الكريم، وربط هذا التحليل بمشروع مستقبلي يسعى الى طرح نفسه كبديل لكلّ المشاريع ذات المصدر الوضعي.

لقد تمكن الصدر من صياغة منهجية لتنظير مذهب اجتماعي وسياسي مؤسس على رؤية فلسفية الى التأرخ .

الرجوع إلى الأصل

إنّ مبدأ الرجوع الى الأصل الذي لا يكون الفكر الاسلامي فكراً اسلامياً إلا به والذي لا يمكن تصور معنى للتاريخ خارجه: هذا المبدأ واجب شرعي وعامل سوسيولوجي بفضله يصبح الفكر اسلامياً. إنّ هذا المبدأ له قيمة معرفية إضافة الى قيمته الشرعية والاخلاقية والحضارية. إنّ الرجوع الى الأصل يعني في الرؤية الإسلامية تجاوز القطعيات للوصول الى الاستمرارية التأريخية والحضارية، التي ينظر اليها الاسلام على أنها واجب شرعي؛ لأنّ الرجوع الى الأصل يعني الرجوع الى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي الرجوع الى القرآن الكريم والسنة الشريفة. إنّ الرجوع الى الأصل[٣٩١] هو المعيار الذي يسعى المسلمون عن طريقه الى تحديد موقعهم من الماضي (عصر الوحي) ومن المستقبل (تصورهم للمستقبل).

ويمكن القول في هذا السياق: إنّ منهجية العلوم الانسانية الغربية قاصرة عن إدراك كلّ أبعاد هذه الافكار السابقة. إنّ الرجوع الى الأصل في نظر هذه المنهجية هو مجرّد نزعة ماضوية وهروب من الحاضر. في حين أنّ هذا المبدأ يعبر في الفكر الاسلامي عن مثالية، مثالية نوعية. فالرجوع الى الأصل لا يؤدي الى مثالية من أنواع مثاليات الفكر الغربي، التي هي بمثابة إسقاط فكري على مستقبل مجهول. أما المثالية في الفكر الاسلامي فهي مثالية تجسدت في الواقع وفي التأرخ : دولة المدينة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كنموذج لكلّ الأجيال اللاحقة، لكنه نموذج يختلف عن النسق المغلق، الذي تتميز به فلسفات التأرخ في الفكر الغربي. فمنهجية تطبيق النموذج عبر التأرخ تعتمد على عناصر ثابتة وأخرى متحركة ومتغيرة لاستيعاب المستجدات أي استيعاب حركة التأرخ . هذا المنهج يطلق عليه الامام الصدر اسم منطقة الفراغ.

٣ ـ منطقة الفراغ

منطقة الفراغ إطار معرفي لحلّ مشكلة التنظير في فلسفة التأريخ . إنّ أكبر مشكلة تطرح على الفلسفة الوضعية هي مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير. في حين أنّ هذه المشكلة تجد حلّها في نظرية المعرفة التي صاغها الصدر. فنظرية المعرفة ليست عند الصدر نسقاً مغلقاً تتجاوزه حركة التأريخ . إنّ الاسلام كما يرى الصدر قد وضع لحركة التأريخ إطاراً نظرياً يستوعبها (منطقة الفراغ)[٣٩٢].

الوضعية في القفص

فالفلسفة الوضعية ـ وخاصة التأريخانية كما تتجلّى عند هيجل ـ تصطدم بالعوائق التالية في تنظيرها لفلسفة التأريخ :

١ ـ الجدلية تقضي على نفسها بنفسها. إذ باسم أي مبدإ تتعالى نظرية هيجل أو ماركس أو غيرها على الجدلية. أي لا تصبح خاضعة هي الأخرى للمنهج الجدلي حيث إنّ كلّ اطروحة تستدعي نقيضها ؟

٢ ـ كيف تمكّن الفيلسوف من صياغة نظريته في التأريخ ؟ ما هو موقعه في التأريخ ومن التأريخ ؟ أليس الفيلسوف ـ بدوره ـ ظاهرة تاريخية ؟

المرونة في منهج الصدر

إنّ منطقة الفراغ كمنهج لا تصطدم بهذه العوائق؛ لأنها تتضمن جانباً متعالياً من حيث إنّها تستمد مرجعيتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة. كما تتضمن جانباً محايثاً للتاريخ ومتحركاً يعطيها مرونة تستوعب عن طريقها المستجدات.

إنّ ارتباط منطقة الفراغ بالتاريخ من خلال علاقة الثابت بالمتحرك أو المتعالي بالتأريخ، يجعل منطقة الفراغ منهجاً لاستيعاب الواقع في حركته ولاستيعاب عطاءات الثقافات. كما أنّ هذا الارتباط يبعد الفكر الاسلامي عن التكيف السلبي مع حركة التأريخ ومتطلبات الثقافات، كما فعلت الفلسفة الإسلامية في

القديم حيث أخضعت الشريعة الإلهية لمتطلبات الفلسفة اليونانية.

اذاً الجوانب الثابتة في منطقة الفراغ ـ بفضل علاقتها الشرعية بالجوانب المتغيرة ـ هي التي تجعل الفكر الاسلامي يستوعب حركة التأريخ ويوجهها ويتوقع مسارها المستقبلي.

إنّ منطقة الفراغ ليست نوعاً من أنواع الافكار المسبقة، التي تؤدي الى مواقف ذاتية في دراسة التأريخ . فالمنهج العلمي الذي يسعى فلاسفة التأريخ الغربيون الى تطبيقه في نظريتهم لا ينفي المواقف القبلية. المنهج التاريخي الذي يعتمد عليه فلاسفة التأريخ في الغرب ينطلق دائماً من فرضية أو فرضيات تتمّ من خلالها دراسة الماضي، ثم اسقاط هذه الدراسة، أو تعميم نتائجها على المستقبل. أما الصدر فإنه يستخدم نفس المنهج لكن بالاعتماد على منطقة الفراغ التي من خلالها يسقط الماضي ـ عن وعي نقدي ـ على المستقبل انطلاقاً من كونية الاسلام ومن مرونة عناصر منطقة الفراغ. والماضي هنا له معنى خاص: عصر الوحي ومعنى عام: ماضي الأمة وماضي البشرية على العموم.

غير أنّ موقف فلاسفة التأريخ في الغرب ليس مضموناً من الناحية العلمية. فدراسة الماضي من أجل معرفة المستقبل لا تنتهي بالضرورة الى نتائج ايجابية. حيث لا يمكن تصور ما سيكون انطلاقاً مما كان. أما بالنسبة لفلسفة التأريخ التي نظّرت في إطار منطقة الفراغ فإن الأمر مختلف لأنّ:

١ ـ منطقة الفراغ تستمد إطارها العام وبنيتها التي لا تتغير من الاسلام. وهذا ما يجعلها تختلف عن الفرضيات والمناهج وعن الأفكار المسبقة التي تتميز بها فلسفات التأريخ في الغرب.

٢ ـ منطقة الفراغ تحتوي على عناصر ثابتة وأُخرى متحركة تسمح لها بعدم السقوط في فخ الذاتية والتمسك بالمواقف المسبقة، كما هو الحال بالنسبة للفرضيات التي تعتمد عليها فلسفات التأريخ في الغرب.

وقد برهن الواقع، خاصة في هذه العشريات الأخيرة على زيف فلسفات التأريخ، التي انطلقت من أنساق فكرية مغلقة ونهائية. وليس الأمر كذلك بالنسبة لمنطقة الفراغ التي تمتلك العناصر والمؤهلات للانفتاح على تجربة حركة التأريخ . فمنطقة الفراغ هي من هذا المنظور، منهجية فلسفة التأريخ في الرؤية الإسلامية وإطارها الابستمولوجي. أي الإطار الذي ينتج ضمنه الفكر الاسلامي مفاهيمه حول التأريخ .

وهكذا فمنطقة الفراغ تستمد مشروعيتها على الصعيد الابستمولوجي من تجذرها في التأريخ ومن تعاليها على التأريخ في نفس الوقت. نقصد من تجذرها في التأريخ أنّها تحتوي على عناصر متحركة تجعلها تتأثر بحركة التأريخ . لكن هذا التأثير ليس من نوع التأثير الناتج عن التاريخانية، بل هو تأثير موجه من طرف العناصر الثابتة الموجودة في منطقة الفراغ.

الانساق المغلقة و « منطقة الفراغ » المفتوحة

هناك فرق ـ في هذا السياق ـ بين منطقة الفراغ والنسق (Systeme)الذي تخضع له فلسفات التأريخ في الغرب. منطقة الفراغ تتشكل باستمرار في إطار ثوابتها. وهذا هو سرّ قوتها. فمنطقة الفراغ ليست تامة. وهذا ليس نقصاً بل هو قوة؛ لأنّ منطقة الفراغ تختلف عن النسق الذي يطرح نفسه، منذ البداية، كنسق تام أو كامل ونتيجة لذلك كنسق مغلق. أما منطقة الفراغ فهي مفتوحة للمستجدات أي لحركة التأريخ . لكن انفتاحها على حركة التأريخ لا يعني أنها تتشكل حسب العوامل التأريخية، الى درجة أنّها تصبح مجرّد انعكاس لظروف المرحلة التأريخية، بل هي التي تحكم على المؤثرات التأريخية انطلاقاً من الثوابت أي الواجبات الشرعية والأحكام والقيم والمفاهيم ذات المصدر الديني. ومن هنا فنمو وتطور منطقة الفراغ لا حدود له. في حين أنّ النسق جامد لا يتحرك. ففلاسفة التأريخ مثل اجوست كونت وهيجل وماركس يرسمون الإطار النهائي

للبحث في مجال فلسفة التأريخ . فالمستقبل مخطط تخطيطاً دقيقاً ونهائياً في هذه الفلسفات. ولا يمكن في نظر هذه الأنساق الفلسفية، البحث عن شئ آخر أي شئ جديد خارج ما يقتضيه النسق. مثلاً لا يمكن تصور حركة للتاريخ ـ في نظر اجوست كونت ـ غير الانتقال من الحالة اللاهوتية الى الحالة الميتافيزيقية ثم الى الحالة الوضعية. كما لا يمكن تصور مستقبل ـ في نظر ماركس ـ غير الشيوعية كمرحلة نهائية لحركة التأريخ . ونفس الأمر بالنسبة لفرانسيس فوكوياما في هذه الأيام، حيث لا يمكن في نظره، تصور نموذج غير نموذج الديمقراطية الليبرالية. وهكذا بالنسبة لكلّ فلاسفة التأريخ الغربيين.

لا شك أنّ منطقة الفراغ تخضع، هي الأُخرى، لنظام، ولكن هذا النظام ليس من نوع الانساق الفلسفية المغلقة، بل هو بناء عام يسمح لمنطقة الفراغ بالتطور في خط عمومية البنية العامة. فالبناء العام والتطور غير متناقضين بل على العكس إنّ عمومية البناء (أو البنية) هي التي تقتضي المرونة والتطور. إنّ تحليل الامام الصدر لمفهوم منطقة الفراغ يطرح آفاقاً جديدة للبحث في مجال فلسفة التأريخ على العموم، وفي مجال الابستمولوجيا على وجه الخصوص. فالفلسفة الغربية ما زالت لم تحسم الأمر بعد فيما يخصّ إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير، وبين النسق والتأريخ . فالمذاهب الفلسفية التي تؤكد على التأريخ وعلى الحركة تنفر من الثابت ومن البنية، والعكس بالنسبة للمذاهب الفلسفية وخاصة البنيوية التي ركزت على الثابت أو البنية على حساب الحركة والتأريخ . فالنسق في المذهب البنيوي يكفي نفسه بنفسه. فهو يحتوي على منطق داخلي يشكل قانون تطور البيئة في الحدود التي يرسمها النسق (لكن هذه الحدود ضيقة الى أقصى حدّ). مع العلم بأنّ المذاهب التي ركزت على التأريخ مثل هيجل وماركس حصرت، هي الاخرى، حركة التأريخ في أُطر منطقية صلبة كالمنطق الجدلي. وعلى العموم يبدو أنّ المنطق الجدلي وكأنه لا ثوابت له؛ لأنّه مستخرج من حركة التأريخ التي تكفي نفسها بنفسها (التأريخانية).

وما نلاحظه في هذا السياق هو أنّ الصدر قد حلّ هذا الإشكال عن طريق مفهوم منطقة الفراغ. إنّ هذا المفهوم لا يحلّ مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير فحسب، بل يحل كذلك مشكلة العلاقة بين الحقيقة والتأريخ : الاسلام كحقيقة مطلقة وحركة التأريخ أو علاقة النسبي بالمطلق. فالصدر لم يطرح فكرة منطقة الفراغ بمجرّد فكرة عابرة أو مبدإ عام، بل طرحها كمفهوم أي فكرة منظمة وموجهة للبحث في مجال الاجتهاد (أي كمنهج) وفي مجال علاقة الشريعة بحركة التأريخ؛ لهذا تعتبر منطقة الفراغ أداة فكرية لفهم التأريخ وتحليله وتفسيره.

استشراق المستقبل

إنّ منطقة الفراغ تتضمن ـ من هذا المنظور ـ الوعي التاريخي، وعي متطلبات كلّ عصر وكلّ مرحلة تاريخية من مراحل حركة الأمة عبر التأريخ . هناك نظرة مستقبلية في القرآن الكريم. فالوحي قد هيّأ ـ منذ المرحلة المكية ـ ذهنية المسلمين للتغيير ووجّه النظر الى عوامل التغيير، والانتقال من الواقع بثقله وعوائقه الى توقع واقع أحسن منه في ضوء السنن الإلهية. غير أنّ هذا التوقع الذي يقدمه القرآن الكريم ليس توقعاً قابلاً لأي تأويل، لأنّ القرآن الكريم عندما يتحدث عن المستقبل يربط هذا الأخير بالاستخلاف: استخلاف المؤمنين في الأرض والتمكين للاسلام. وهنا تأتي منطقة الفراغ؛ لتجعل من النظرة المستقبلية حقيقة متجسدة في التأريخ . فالنظرة المستقبلية تبقى مجرّد طوباوية وتطلعات حالمة إذا لم ترتكز على منهج يحققها.

كسر الثنائية

فمنطقة الفراغ كما يطرحها الصدر هي منهج لاستكشاف أدوات فكرية تضبط الاستمرارية في علاقتها بالتغيير؛ لذلك فالصدر قد حرّر الفكر الاسلامي من الثنائية بمفهومها السكوني، التي تطرح من موقع تناقض علاقة الجديد بالقديم والمادي بالروحي والثابت بالمتغير والأصالة بالمعاصرة. فمنطقة الفراغ منهج كسر هذه الثنائية وربط الثابت بالمتحرك ضمن علاقة تكاملية .

امكانيات هائلة

لذلك تتمتع منطقة الفراغ بإمكانيات لا نهاية لها لاستيعاب حركة التأريخ، والتأثير فيها حسب متطلبات الشريعة ومتطلبات الواقع معاً. فالفكر الاسلامي يمتلك ـبفضل منطقة الفراغـ الأدوات المنهجية التي لا تسمح له باستيعاب المستجدات فحسب، بل تسمح له كذلك بالمساهمة في طرح الحلول واتخاذ مواقف تجاه التغيرات الجذرية، التي نشاهدها هذه الايام في المذاهب الاجتماعية والسياسية، وما ينتج عن ذلك من إشكاليات فلسفية .

اعادة اكتشاف القرآن

فنطقة الفراغ لا تخضع في جوهرها لضغط الحداثة أو التحديث على اعتبار أنها إطار منفتح على حركة التأريخ، وله قدرة استيعابية لا حدود لها بحكم العلاقة التكاملية بين الثابت والمتغير المتضمنة في هذا الاطار العام؛ لذلك فإنّ منطقة الفراغ تعيد اكتشاف القرآن الكريم عبر التأريخ : اكتشاف القرآن الكريم حسب متطلبات القرآن الكريم في الأساس، وفق شروط المرحلة التأريخية. فنطقة الفراغ هي إذن منهج العلاقة بين القرآن الكريم والتأريخ أي بين الوحي والتأريخ والتعالي والتأريخ .

اكــتشاف مــا وراء النصوص

إنّ السيد الصدر عندما عالج المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على العموم لم يهدف الى اكتشاف الاحكام الشرعية فحسب، بل تجاوز هذا المستوى الى مستوى آخر: الوصول الى «ماوراء الاحكام» أي الوصول الى المفاهيم التي يتم عن طريقها تشكيل المذهب الاجتماعي. ونفس الأمر بالنسبة للرؤية الفلسفية للتاريخ عند الصدر. فالصدر لا يتوقف عند المعنى الظاهر والمباشر للآيات القرآنية، بل يتجاوز هذا المستوى ليصل الى المفاهيم. كما أنّه لا يقف عند محلية أُسباب النزول بل يتجاوزها الى كونية القرآن الكريم. وهي كونية لا يمكن

الوصـــول اليهـــا إلا عـــن طـــريق اســتخراج المـفاهيم المتضمنة في الآيـات القرآنية[٣٩٣]؛ لذلك فالرؤية الفلسفية تتكون عـند الصـدر مـن المـفاهيم في الاحكام وفي الآيات القرآنية الاخرى كالآيات التي تناولت الصراع بين الحـق والبــاطل، خـلافة الانســان، التســخير، الأمــة، انــتصار المســتضعفين عــلى المستكبرين..

خارج الفكر الغربي والتفكير الاسطوري

هذه الخلفية التي انطلق منها الصدر هي التي جعلته يتجاوز حدود ردود الفعل تجاه المذاهب الاجتماعية الغربية وتجاه فلسفات التأريخ في الفكر الغربي. كما أنّه تجاوز مواقف المفكرين المسلمين، الذين حاولوا التوفيق بين الاسلام والفكـر الغربي. فعبر اكتشاف المنهج (منطقة الفراغ والتفسير الموضوعي) تفهّم الصدر وحلل العلاقة بين التأريخ والغيب أو التعالي خارج التفكير الأسطوري والتفكير اللاهوتي. وتمّ كذلك اسـتيعاب المـنهج العـلمي وتـطبيقه في صـياغة المـذهب الاقتصادي والسياسي، وفي صياغة الرؤية الفلسفية الى التأريخ. غير أنّ هـذا المنهج العلمي الذي اعتمد عليه الصدر له نـوعيته التي تمـيزه عـن المـنهج ذي المصدر الغربي. ذلك أنّ خضوع العالم المادي والإنساني لسنن الله يعني ربط عالم الشهادة بعالم الغيب: يعني من الناحية المعرفية والفلسفية وضع العلوم الطبيعية والانسانية على العموم من العقلانية الوضعية التي نفت قيمة الانسان واعتبرته مجرّد موضوع للدراسـة كسـائر المـواضـيع المـادية الاخـرى. (فـدور كـايم) (Durkaim) كان يؤكد على أنه يجب اعتبار الظواهر الاجـتماعية كـالأشياء. يقول محمد ابوالقاسم حاج حمد: «..هكذا نكـتشف عـبر القـرآن أنّ الإنســان مطلوب لذاته ليكون هو قيّماً على المعرفة في صياغة المـنهج وتحـديد الرؤيـة الكونية. في حين أنّ جميع الفلسفات الوضعية الاخرى إنما تحاول ـ بطرق مباشرة أو غير مباشرة ـ أن تمنهج الانسان وفق ضوابطها هي مما ينتهي الى إلغاء الدور

الانساني في المعرفة وبالتالي تحجيم الانسان لمصلحة (النظام) واستلابه طبقياً أو حزبياً» (٣٩٤)

عملية التغيير

إنّ نظرية المعرفة في المجال الانساني ـ وما يهمنا في هذا البحث يتمثل في فلسفة التأريخ ـ لها غاية اجتماعية وحضارية. فالحتمية المطلقة تؤدي بصورة مباشرة الى نفي تدخل الانسان في عملية التغيير. وهذا هو أكبر مشكل طرح على الرؤية الوضعية الى التأريخ خاصة عند هيجل وماركس. إنّ دمج المعرفة في المجال التاريخي بنظرية المعرفة في المجال المادي لا يطرح مشاكل ميتافيزيقية وأخلاقية فحسب، بل يطرح كذلك مشكلة دور الإنسان في عملية التغيير. مع العلم بأنّ هذا الدور سلبي. فهيجل يذيب الفرد في المجتمع أو الكل المطلق. المطلق وهو كلّ يدل على كلّ شيّ ولا يدل على أي شيّ في نفس الوقت. في حين أنّ ماركس اصطدم بتناقض كبير في محاولة توفيقة بين الحتمية التأريخية وتدخل الانسان في حركة التأريخ عن طريق الوعي الطبقي وثورة البروليتار لإقامة نظام اشتراكي ثم شيوعي.

إنّ اصطدام فلسفات التأريخ الغربية بهذا الشكل هو النتيجة المباشرة والضرورية للخلفية التي تمّ فيها تشكل هذه الفلسفات: التأريخانية، أي التأريخ، كمرجعة مطلقة تكفي نفسها بنفسها.

التأريخانية شرك

يمكن ربط مفهوم العبودية كما حلّله الصدر بهذه الاشكالية الفلسفية السابقة: إنّ التاريخانية هي نوع من أنواع الشرك؛ لأنها تجعل الانسان عبداً للتاريخ. وبالفعل فقد كان هيجل يؤله التأريخ. في حين أنّ مفهوم العبودية في الإسلام كما حلّله الصدر وكذلك علاقة التأريخ بالتعالي (أي رفض التأريخانية). فهذان الجانبان يحرّران نظرية المعرفة من المأزق الذي وضعتها فيه الرؤية الوضعية. ومعنى هذا أنّ العبودية لها انعكاسات اجتماعية ومعرفية

إضافة الى بعدها الروحي الخاص بعلاقة الانسان بالخالق. يقول الصدر في هذا السياق: «...حينما تتقدم الانسانية في هذا المسار واعية على المثل الأعلى وعياً موضوعياً يكون التقدم تقدماً مسؤولاً، يكون عبادة بحسب لغة الفقة، لوناً من العبادة يكون لها امتداد على الخط الطويل وانسجام مع الوضع العريض للكون»(٣٩٥).

بين التأريخ والتأريخانية

لقد حطم الصدر المسلمات التي كانت تحول دون الرؤية المتكاملة لعلاقة الشريعة بالتاريخ، هذه المسلمات التي تحولت الى بديهيات مصدرها الفكر الغربي والفكر المحدث التابع له في العالم الاسلامي. لقد تأرجحت دراسات تاريخ الأمة الإسلامية وعلاقة الدين بهذا التأريخ بين منهج لا تاريخي يرتكز على العودة الى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دون وعي تاريخي، وبين التاريخانية التي تلغي الجوانب الثابتة، بل والمصدر الإلهي للإسلام، وترجع كلّ شيْ الى التأريخ .

وهكذا تتأرجح الدراسات التأريخية بين منهجين متناقضين: أحدهما يحلّل الاسلام في اللامكان واللازمان.

والمنهج الآخر يخضع خضوعاً كلياً ومطلقاً لحركة التأريخ (التاريخانية).

يمكن ـ في هذا السياق ـ اعتبار الاطار العام الذي رسمه الصدر لرؤية فلسفية إسلامية الى التأريخ كاعادة نظر جذرية في المسلمات والمفاهيم، التي اعتمدت عليها فلسفات التأريخ في الغرب، والتي تجسدت في أكمل وجه لها عند هيجل.

المنهجية المفتوحة
والنسق المغلق

إنّ التناقض الرئيسي يبرز ـ كما أشرنا فيما سبق ـ في العلاقة بين الجدلية التي تطرح كمنهج لحركة تاريخية مفتوحة، والنسق كإطار معرفي مغلق. هذا التناقض غير موجود في الرؤية الإسلامية الى التأريخ كما يطرحها الصدر، حيث إنّ لحركة

التأريخ منهجاً يؤثر فيها ويتأثر بها. هذا المنهج هو (منطقة الفراغ). هذه الأخيرة ليست كالنسق الهيجلي أو الماركسي لأن كلمة الله لا تنفد [٣٩٦]، لذلك فمنطقة الفراغ تؤدي الى اكتشاف امور جديدة على اعتبار أنّ حركة التأريخ لا تتوقف.

محدودية النسق تكمن في جانبين:

١ ـ النسق مغلق ويقضي على نفسه بنفسه (كجدلية) لأنّ كلّ اطروحة تستدعي نقيضها.

٢ ـ النسق له مصدر محدود هو الانسان، في حين أنّ منطقة الفراغ ليست نسقاً مغلقاً. هناك بنية وتنسيق في منطقة الفراغ ولكنه ليس تنسيقاً صلباً ومغلقاً بل هو تنسيق مرن. إضافة الى ذلك منطقة الفراغ ليس مصدرها الانسان. هذا الأخير يتدخل لكن على اعتبار أنّ خلفية منطقة الفراغ مستمدة من القرآن الكريم.

وهكذا فالفرق بين النسق، يتجلّى في فلسفة التأريخ لدى هيجل وماركس، ومنطقة الفراغ هو أن النسق سكوني في حين أنّ منطقة الفراغ حركية (لها جوانب ثابتة والاخرى متحركة) وهذا ما يسمح لها باستيعاب الصيرورة التأريخية.

وعلى العكس من ذلك فالفكر الجدلي يزول، بالنسبة لهيجل، حينما تنتصر الدولة وينتصر النسق. فنظرية هيجل حول الدولة وحول علاقة العقل أو الروح بالتاريخ تحكم على الجدلية بالموت، وتصبح الدولة هي الواقعي وهي المعقول. أي يزول المنهج الجدلي كنسق ويذوب في الواقع أي يصبح مجرّد نزعة تجريبية (امبريقية) تخضع للواقع كموضوع أي كمرجعية مطلقة (أي تبرير الواقع).

هذه الفكرة تتجلّى بوضوح عند (ف. فوكوياما) كما سنرى، حيث حوّل الجدلية الى برجماتية أي الى مجرّد فكر نفعي يبرّر الواقع. معنى هذا أنّ الجدلية تقضي على نفسها، وأنّ الاختلاف جذري بين الجدلية كمنهج وكنسق وبين منطقة

الفراغ كمنهج. فمنطقة الفراغ، عكس الجدلية، لا تقضي على نفسها ولا تقضي عليها صيرورة التأريخ لما تصل الى مرحلة معينة بل على العكس فمنطقة الفراغ تقوى وتتعمق وتتكون لديها مبادرة أقوى أكثر فأكثر في توجيه التأريخ ما دام هذا الأخير يتحرك نحو المثل الأعلى (نحو الله).

الواقعية والمثالية

إنّ الأفكار التي عرضناها فيما سبق تبين لنا أنّ الرؤية الفلسفية الى التأريخ عند الصدر لا يمكن فهمها من الناحية الابستمولوجية بالرجوع الى مفاهيم فلسفة التأريخ في الغرب كالواقعية والمثالية والنزعة التجريبية وغير ذلك.

إنّ الصدر في تحليله لتأريخ الأمة الإسلامية وتاريخ البشرية لم ينطلق من هذه المفاهيم. فهو ينظر الى تاريخ الأمة الإسلامية من خلال الواقعية والمثالية معاً. فهناك الواقع، في نظر الصدر، وهناك المثال أو الأهداف التي يتطلع اليها المسلمون. وبما أنّ هذه الاهداف مقدسة في نظر الإسلام والمسلمين (انتصار الأمة وعودتها الى مسرح التأريخ) لا يمكن تجاهلها في تنظير فلسفة التأريخ ؛ لأنّ هذه التطلعات واقع يعيشه انسان العالم الاسلامي[٣٩٧].

التعالي يخلق أمة متعالية لا تموت

لقد طرح السيد الصدر، مشكلة العلاقة بين التأريخ والتعالي طرحاً معرفياً، وفلسفياً، وشرعياً، في نفس الوقت. فخلافة الانسان وشهادة الأنبياء تجعلان من الأمة الإسلامية أمة رسالية لا يمكن أن تزول كما زالت الأمم والحضارات الأخرى. فقد تجمد الروح الجهادية لدى المسلمين وقد تنحط الأمة نتيجة لفشلها في الحروب أو فشلها في محاولتها للخروج من التخلف. ولكن الأمة الإسلامية ككل لا تتنازل عن أهدافها. فالأمة من هذا المنظور هي أُمة رسالية أي هي متعالية على التأريخ ومتجذرة فيه في نفس الوقت[٣٩٨].

وهكذا فالأبعاد الشرعية والتأريخية والمعرفية هي أبعاد متكاملة في علاقة

تلازمية. لا يمكن لأمة أن تغير مواقفها حسب الظروف والأحوال إذا كانت هذه المواقف مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعقيدة والشريعة. فالايديولوجيا تتغير تغييراً جذرياً، وتقع تراجعات وتنازلات كما نشاهد اليوم بالنسبة للبلدان الاشتراكية. هذه الحالة لا يمكن تصورها بالنسبة للأمة الإسلامية، فانسان العالم الاسلامي يوجد بصورة أو بأخرى كما يرى الصدر مهما كانت درجة انحطاط الأمة وضعفها (٣٩٩).

إنّ ربط التأريخ بالتعالي هو، من هذا المنظور، طريق مفتوح أمام الشعوب الإسلامية؛ لكسر حواجز اليأس وتكرار المعجزة التأريخية عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فكلما ارتبطت الأمة بالتاريخ حسب متطلبات الشرع إلا وربطت التأريخ بالتعالي، وأعطت لوجودها معنى يعبؤها وتتحرك باسمه.

ثانياً: معنى التأريخ:

١ ـ الدين ومعنى التأريخ:

إنّ مشكلة معنى التأريخ هي من المشاكل التي تفرض نفسها على الفكر الاسلامي، خاصة عندما يصل هذا الفكر الى المستوى المفاهيمي.

إنّ معنى التأريخ عند الصدر ليس من قبيل الدعايات السياسية على اعتبار أنّ الأحزاب تسعى الى تدعيم مواقفها باعتبار نفسها مندمجة في الخط التاريخي الصحيح الذي يمثل معنى التأريخ .

إنّ مفهوم معنى التأريخ هو مبدأ للمعقولية ومبدأ للفعل أو العمل؛ لأنّ المسلمين ـ والبشر كلهم ـ يتحركون باسم معنى التأريخ ، مع اختلاف واحد هو أنّ معنى التأريخ عند المسلمين مستمد من الايمان بالله.

إنّ الفكر الغربي والفكر المحدث في العالم الاسلامي يريدان نفي هوية الأمة الإسلامية ونفي كلّ مشروع حضاري بديل وذلك عن طريق إحداث قطيعة بين التأريخ والعقيدة الإسلامية، أي بين التأريخ والتعالي.

ترابط العقيدة مع التأريخ

يرى السيد الصدر أنّ علاقة العقيدة الإسلامية بالحياة الاجتماعية وبالتاريخ هي علاقة موجودة بصورة أو بأخرى في العالم الاسلامي[٤٠٠]. إنّ الشريعة الإسلامية تعتبر أنّ علاقة التأريخ بالعقيدة من الثوابت. أي هي عنصر بنيوي لا يمكن تغييره. إنّ الصدر حلّل هذه العلاقة على المستوى السوسيولوجي كذلك أي على مستوى واقع الشعوب الإسلامية. فالعقيدة تؤثر في سلوك المسلمين وتشكل ذهنيتهم. وقد تقترب علاقة العقيدة بالحياة الاجتماعية أو تبتعد حسب الظروف، إلا أنّها لا تزول ويستحيل أنّ تزول؛ لأنّ زوالها معناه زوال الأمة من التأريخ. ومعنى هذا أنّ التأريخ (تأريخ الأمة) لا يمكن تحييده والنظر اليه كمادة خام يمكن تشكيله حسب أية صورة؛ لأنّ العقيدة عنصر أساسي وجوهري في تشكله ورسم معالم حركته.

لقد أراد الغرب منذ عصر النهضة إحداث قطيعة بين الأمة وبين عقيدتها وتأريخها. إنّ هذه الظاهرة التي حلّلها الصدر وأكد عليها وصلت الى أعلى درجة من الوضوح في هذه العشريات الأخيرة، خاصة منذ الثورة الإسلامية في ايران. فالنظام الدولي الجديد ـ القديم يسعى الى ابتلاع الأمة الإسلامية، وحجزها ضمن الرؤية الغربية التي تشكلها العلاقة بين الانتاج والاستهلاك.

هذه الأفكار السابقة قد استوعبها الصدر من خلال تحليله لحركة التأريخ من منظور الفقه الحضاري الذي يبحث عن قوانين الحركة التأريخية. يرى الصدر أنّ العمل لتحقيق المشروع الحضاري الاسلامي هو واجب شرعي وعنصر رئيسي وجوهري من العناصر المكونة لمعنى التأريخ. فمعنى التأريخ عند الصدر ليس مجرد مسألة نظرية، بل له جانب عملي، وهذا الجانب العمل هو، بدوره، عامل أساسي من العوامل المشكّلة لمعنى التأريخ. فعلاقة الشريعة بالواقع هي التي تنتج معنى التأريخ[٤٠١].

إنّ فكرة معنى التأريخ تطرح إشكالية فلسفية كبرى، خاصة بالنسبة

لفلسفات التأريخ الوضعية؛ لأنّ القول بأنّ للتاريخ معنى يسلم صاحبه، بصورة مباشرة أو ضمنية، بوجود معرفة صحيحة للتاريخ ككل أي للتاريخ الكوني، وما يتضمنه من عوامل ذات تأثير متداخل ومتشابك.

التعالي ضروري للمعرفة التأريخية

يمكن التساؤل ـ على الصعيد الابستمولوجي ـ إذا كانت هذه المعرفة (المعرفة الكلية للتأريخ) ممكنة مع محدودية العقل الانساني ونسبيته. وهنا يبرز موقف الدين على الصعيد المعرفي وعلى صعيد إعطاء معنى للتاريخ (وهما فكرتان متلازمتان) فالدين وحده هو الذي يمكّن الانسان من طرح مشكلة المعرفة التأريخية ومشكلة معنى التأريخ. ومعنى هذا، من الناحية الفلسفية، أنّ ربط التأريخ بالتعالي هو الذي يجعل الانسان المحدود بالظروف والعوامل التأريخية يتحرّر من ثقل الحاضر ويتحرّر ـ معرفياً ـ من مؤثرات المرحلة «التأريخية» ليصل الى معرفة تاريخية تتجاوز نسبيته وتسمح له بإعطاء معنى للتاريخ.

إنّ مرجعية الامام الصدر فيما يخصّ معنى التأريخ هي مرجعية دينية أولاً وفلسفية ثانياً. لكن العلاقة بين الفلسفة والدين في هذا السياق لم تطرح في إطار الثنائية بين العقل والدين، أو من موقع النظرة الى الدين حسب مطلقات العقل كما هو الأمر بالنسبة للفلسفة الإسلامية القديمة. العلاقة بين العقل والدين هي علاقة النسبي بالمطلق في نظر الصدر؛ لذلك جاءت الرؤية الفلسفية الى التأريخ التي صاغها الصدر مختلفة عن فلسفات التأريخ في الغرب التي طرحت نفسها كفلسفات مختلفة مع الدين المسيحي أي كفلسفات للتاريخ تعطي معنى للتاريخ دون اللجوء الى الدين.

معنى الوجود وغاية التأريخ

لقد نظر الصدر الى التأريخ من الزاوية السوسيولوجية، أي من خلال مفاهيم علم الاجتماع. غير أن الصدر لم يقف في تحليله للتاريخ عند هذا الحد بل

تجاوزه. فالدراسة السوسيولوجية للتاريخ تحاول الكشف عن القوانين التي تخضع لها حركة التأريخ ، ولكنها لا تتكلم على غاية الحركة وأهدافها. إنّ فكرة غاية التأريخ أو معنى التأريخ استمدها الصدر من الاسلام. فعلاقة الدنيا بالآخرة انتجت «معنى الوجود»، ومن هذا المفهوم العام صاغ الصدر رؤيته حول «معنى التأريخ ».

إنّ معنى الوجود خلفية اعتمد عليها الصدر في تقسيمه التأريخ البشري الى مراحل، وكذلك تاريخ الأمة الإسلامية التي أدمج في التأريخ الكوني العام بحكم كونية الأمة الإسلامية.

ومن هنا فقد حلّل الصدر خلافة الانسان في الأرض وتسلسل الرسالات السماوية وختم النبوة وعلاقة الامامة؛ بالنبوة، وحلل كذلك مفهوم الغيبة (الصغرى والكبرى) والظهور (للامام الغائب الموعود) في اطار معنى الوجود كاطار عقائدي وفلسفي في نفس الوقت(٤٠٢).

(تحرير الإنسان)
نقطة التقاء

يلتقي الصدر مع فلاسفة التأريخ الغربيين عندما يعتبر أنّ التأريخ يتجه الى غاية ايجابية: تحرير الانسان. فهيجل يرى أنّ حركة التأريخ تتجه نحو تأليه الانسان. أما ماركس فيرى بأنّ الجدلية التأريخية ستحول الدولة الرأسمالية، عن طريق الصراع الطبقي، الى مجتمع شيوعي مبني على العدالة والحرية، اذا انتقلنا الى الرؤية الفلسفية الى التأريخ المبنية على الدين نلاحظ نفس الهدف (تحرير الإنسان). فالقديس (اوغسطيس) يعتبر التأريخ كصراع بين المدنية الأرضية والمدنية السماوية، وأنّ هذه الأخيرة هي التي ستنتصر.

المعايير الثابتة
والمصدر المتعالي

لكن مفهوم معنى التأريخ كما يطرحه الصدر لا يتفق مع هذه الرؤى السابقة

إلا من حيث النهاية الايجابية بالنسبة للانسان. إنّ الطابع العام الذي يغلب على فلسفات التأريخ في الغرب هو الثنائية. إنّ فلسفات التأريخ تتأرجح بين الخلاص الدنيوي والخلاص الروحي. هذه النظرة الجزئية تجاوزها الصدر ونظر الى معنى التأريخ من خلال مبدإ الاسلام دين ودنيا وحضارة. أي من خلال نظرة كلية تربط المادي بالروحي والأرض بالسماء. إنّ هذه النظرة الكلية التي يعتمد عليها مفهوم معنى التأريخ تمنع الأمة الإسلامية من الاستغراق في ردود الفعل الآنية تجاه حركة التأريخ . فالرؤية الإسلامية الى التأريخ باعتمادها على معايير ثابتة ترسم معالم لحركة الأمة؛ لذلك سيبقى المشروع الحضاري الإسلامي صامداً أمام كلّ المؤثرات عكس المشاريع الأخرى التي تتغير، وأحياناً تتراجع عن ثوابتها وأهدافها. مثلاً الأحزاب الشيوعية في البلدان الرأسمالية تخلّت منذ السبعينيات عن أُسسها كالصراع الطبقي وكمفهوم دكتاتورية البروليتاريا. وأخيراً قد تخلّت البلدان الاشتراكية عن الماركسية. كما أنّ المشروع الحضاري الاسلامي لا يمكن أن يجمّد حركة التأريخ على غرار نهاية التأريخ عند كلّ من هيجل وف. فوكوياما. فارتباط التأريخ بالتعالي يعطي للتاريخ معنى منفتحاً على المطلق، ومن هنا فحركة التأريخ لا نهاية لها[٤٠٣].

وهكذا فإنّ الفكر الغربي بحكم نظرته المادية الى الكون والانسانَ لم يستطع النظر الى التأريخ من خلال معايير ثابتة؛ لأنّ النظرة المادية لا يمكن أن تنتج عنها قيم ثابتة بل تنتج أفكاراً كرد فعل ظرفي تجاه حركة التأريخ . فالنظرة المادية الى الكون والإنسان لا تتجاوز الموقف الامبريقي الذي يجعل الفكر خاضعاً للموضوع، ومعنى التأريخ خاضعاً للواقع الراهن وللمرحلة التأريخية.

لاشك أنّ فلسفة هيجل ربطت التأريخ بالتعالي. لكنه تعالي مزيف؛ لأنّه من صنع الانسان النسبي: من صنع هيجل؛ لذلك جمّد هيجل حركة التأريخ في معركة يينه (Iena) واعتبر نابليون ممثلاً لله. فأصبح معنى التأريخ مجرّد تبرير للأمر الواقع: فكلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

وهكذا لا يمكن إعطاء معنى للتاريخ إلا بالرجوع الى مصدر خارج عن التأريخ ومتعالي عليه؛ لأنّ التأريخ ليس هو الحقيقة النهائية. إنّه لا يكفي نفسه بنفسه؛ لذلك يتميز المشروع الحضاري الاسلامي عن سائر المشاريع الحضارية الاخرى بارتباطه بمعنى التأريخ ذي المصدر المتعالي على التأريخ. فتصبح علاقة المشروع الحضاري بمعنى التأريخ تستمد قوتها من علاقة النسبي بالمطلق أو علاقة الانسان بالمثل الأعلى.

إنّ علاقة التأريخ بالتعالي لا تنفي تدخل الانسان في حركة التأريخ. إنّ الرؤية الإسلامية الى التأريخ تتجاوز، في نظر الصدر، كلاً من الرؤية اللاهوتية التي تفسر التأريخ بأسباب غيبية بصورة مباشرة، والرؤية الوضعية التي تصوغ معنى التأريخ من خلال التأريخ كمرجعية تكفي نفسها بنفسها (التاريخانية). إنّ معنى التأريخ يستمد من التأريخ ومن فوق التأريخ بحكم علاقة الانسان بالغيب أي بالتعالي.

وهكذا يتضمن معنى التأريخ علاقة الانسان بالانسان وبالطبيعة وبالله. إنّ خلافة الانسان له في الأرض تنطلق من هذه العلاقات الثلاثة لتتجسد في التأريخ
اما فلسفات التأريخ الغربية فإنّها تحصر معنى التأريخ في علاقة الانسان بالانسان وعلاقة الانسان بالطبيعة.

نظرية المعرفة ومعنى التأريخ

إنّ محدودية فلسفات التأريخ الغربية ناجمة عن محدودية نظرية المعرفة التي ترتكز عليها، كما أشرنا فيما سبق، وهي نظرية للمعرفة لا تتشكل خارج العلاقة بين الذات والموضوع. غير أنّ أصحاب هذه النظرية يرفعونها الى درجة المعرفة المطلقة. مثلاً فلسفة التأريخ عند كلّ من هيجل وأ. كونت وماركس ترتكز على نظرية للمعرفة مطلقة ـ بصورة ضمنية ـ لدى هؤلاء الفلاسفة. وليس الأمر كذلك بالنسبة للرؤية الإسلامية الى التأريخ حيث إنّ نظرية المعرفة التي ترتكز

عليها هذه الرؤية لها بعد متعالي. هذا البعد المتعالي هو الذي يدعم معنى التأريخ ويعطيه صورته العامة. مثلاً معنى التأريخ في الرؤية الإسلامية التي صاغها الصدر لا يمكن أن يتخلّى عن تسلسل الرسالات السماوية التي ختمت بالرسالة الإسلامية. ولا يمكن أن يتخلّى عن ظهور الامام المهدي عليه السلام ووعدالله بنصر المؤمنين. فهذه الجوانب كلها جوانب عقائد تعطي معنى للتأريخ، وتقتضي في نفس الوقت تدخل إرادة الانسان ومسؤوليته في حركة التأريخ. فالشعوب التي تسير في خط معنى التأريخ هي التي تتقدم، أما التي تسير في خط معاكس لمعنى التأريخ ذاتها تخضع لعوامل الانحطاط. وبعبارة أُخرى فالشعوب التي تسير في خط خلافة الانسان وشهادة الأنبياء هي التي تسير في خط المعنى الحقيقي للتاريخ. فالصدر يربط بين الخلاص (نصرالله) وفلسفة التأريخ.

فالرؤية الإسلامية الى التأريخ، كما يطرحها الصدر، هي رؤية تعرف أين يتّجه التأريخ. هذه المعرفة ليس مصدرها التأريخ أو العقل الانساني وحده بل مصدرها علاقة التأريخ بالتعالي. إنّ علاقة التأريخ بالتعالي ليس معناها التنبؤ بما سيقع في المستقبل على غرار تنبؤات علماء الفلك. إنّ علاقة التأريخ بالتعالي ينتج عنها معنى للتاريخ يطمئن المؤمنين ويعبؤهم. في نفس الوقت، لخوض معركة إعادة بناء الأمة الإسلامية. لا شك أنّ المستقبل مجهول، لكن فلسفة التأريخ التي تستمد رؤيتها من الاسلام تضمن تاريخ الأمة كتاريخ ممثل للخط الرسالي كما تضمنه من كلّ الرؤى التأريخية الاخرى التي تهدّد معالم حركته وتهدّد معقوليته.

محدودية المؤرخ والنظرة الكلية

لكي يتمكن الفيلسوف من إعطاء معنى للتاريخ يجب أنّ ينظر الى التأريخ ككل. في حين أنّ المؤرخ أو فيلسوف التأريخ لا يعرفان بداية التأريخ كما أنهما لا يعرفان نهايته. فالاطار الابستمولوجي الذي ينطلق منه فيلسوف التأريخ لا يسمح له بالنظرة الكلية الى التأريخ. فالوثائق والأخبار لا تسمح إلا برؤية

جزئية وجد نسبية الى التأريخ . إنّ هذا العائق يزول عندما يتعالى مصدر معنى التأريخ على التأريخ . فهنا تتشكل رؤية فلسفية الى التأريخ تملك مقومات الطرح الكلي لحركة التأريخ ومعناه. فمعنى التأريخ من هذا المنظور ليس مصدره التأريخ بحيث يصبح بدوره ظاهرة تاريخية نسبية. وهذا ما اخذه الصدر على فلسفات التأريخ الغربية خاصة عند كلّ من هيجل وماركس[٤٠٤] حيث أتت نظرتها الى التأريخ كرد فعل مباشر للمرحلة التأريخية التي عاشا فيها ولمؤثرات الحضارة الغربية (كالصراع بين العلم والمسيحية خاصة في العصور الوسطى وما نتج عنه من حكم ثيوقراطي قاهر، ثم عصر النهضة وظهور الاكتشافات في المجال العلمي والتقني، تقدم الصناعة، الاستعمار ونشر الثقافة الغربية باسم كونية الحضارة الغربية.. الخ).

ففلاسفة التأريخ في الغرب كانوا ـ عند تنظيرهم ـ يتصورون الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل. في حين أنهم لا يملكون ـ على الصعيد الابستمولوجي ـ مقومات هذا التصور. فجاءت رؤيتهم الى التأريخ ومعناه مجرّد ظاهرة تاريخية محدودة بمحدودية العوامل الاجتماعية والثقافية والتأريخية التي أثرت فيها..

لذلك لم يطرح الصدر فكرة معنى التأريخ وفلسفة التأريخ على العموم خارج الدين الاسلامي (خارج الرؤية الدينية المحللة في افق فلسفي): فمعنى التأريخ ليس تاريخياً في نظر الصدر أي ليس مجرّد ظاهرة تاريخية في جوهره. وهذا لا يعني بأنّ الصدر أهمل العوامل التأريخية في تشكيل معنى التأريخ وأكد على البعد المتعالي وحده. إنّ معنى التأريخ في نظر الصدر هو نتيجة للتعالي وللتأريخ في نفس الوقت، وهذا ما يتجلّى بوضوح في تحليل الصدر للنبوة ولتسلسل الرسالات السماوية وتحليله للامامة والعصمة. فهذا التحليل تمّ انطلاقاً من خلفية معرفية منقطعة النظير. أي خلفية معرفية لا يمكن حصرها في مذهب من المذاهب الفلسفية المعروفة كالنزعة التجريبية أو المذهب العقلي أو الواقعية أو المثالية أو التفكير اللاهوتي؛ لأنّها خلفية معرفية تفتح نظرية المعرفة على آفاق

الغيب التي لا تنفد[٤٠٥]. وقد كسرت هذه الخلفية المعرفية حاجز الثنائية التي تتميز بالنظرة الجزئية والتجزيئية الى القضايا وما ينجم عنها من طرح ناقص للمشاكل. فالفكر الغربي لا يرى طريقاً ثالثاً في المعرفة غير الموقف الوضعي والموقف اللاهوتي المناقض له. فكل دراسة للتاريخ تدخل الجانب الغيبي تصبح بالنسبة للفكر الغربي نظرة لاهوتية متناقضة مع العلم، يقول ريمون آرون (Raymon Aron) في هذا السياق: «.. إنّ البعد التاريخي يختلف بصورة جذرية مع فلسفة التعالي»[٤٠٦].

غاية التأريخ
تحدد معناه

إنّ معنى التأريخ في كتابات الصدر يتحدد حسب غاية التأريخ . فهذا الأخير لا يكون اتجاهاً معيناً ما لم يسع الى غاية معينة. فكرة الغاية تقتضي بدورها، فكرة النهاية، نهاية التأريخ (هذا المفهوم سنحلّله في آخر البحث ونكتفي هنا بالقول بأنّ نهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية لها معنى خاص). وفكرة النهاية تسمح بالدراسة العقلانية للتاريخ، وهي عقلانية تتضمن تسلسل الحوادث التأريخية تسلسلاً سببياً. وهو تسلسل لا يمكن تصوره دون وجود غاية يسعى التأريخ نحوها؛ لذلك لم يعالج الصدر التأريخ من منظور مثالي متطرف، أو من منظور طوباوي للهروب من الواقع القاسي، والقفز نحو المستقبل المنتظر حيث وعد الله بنصر المؤمنين. بل أصبحت فكرة النهاية كغاية لتاريخ الأمة، أداةً للدراسة العلمية لحركة التأريخ . فوعد الله بنصر المؤمنين وظهور الامام المهدي عليه السلام يقتضيان في نظر الصدر تعبئة الشعوب الإسلامية لاستحقاق الامداد الغيبي ونصر الله. فالتعبئة الجهادية ومعنى التأريخ فكرتان متلازمتان؛ لأنّ التأريخ لا يتحقق عن طريق عقل كوني كما هو الامر عند هيجل، أو عن طريق حتمية تاريخية تكفي نفسها بنفسها كما هو الأمر عند ماركس. بل يتحقق التأريخ عن طريق التدخل الواعي والملتزم للانسان. من هذا المنظور طرح

الصدر البديل الإسلامي. طرحه كحلّ آخر خارج الطرح الهيجلي والطرح الماركسي، لا كحل تلفيق بين هذين التيارين. فالصدر قد حلل تحليلاً نقدياً فكرة معنى التأريخ عند كل من هيجل وماركس. معنى التأريخ عند هيجل يتحقق في الفلسفة السياسية كنظرية للدولة، التي تصبح منتهى صيرورة العقل الكوني عبر التأريخ، وتصبح مجسدة للعقل الكوني. أي تصبح الدولة كتجسيد لله في التأريخ. وتصبح مجسدة للعقل الكوني. أي تصبح الدولة كتجسيد لله في التأريخ ، وتصبح ـ تبعاً لذلك ـ مبررة كلّ السلوكات حتى ولو كانت لا انسانية؛ لأنّ الدولة هي الواقعي وهي المعقول.

أما معنى التأريخ عند ماركس فيتحقق عن طريق ثورة البروليتاريا، وعن طريق قهر الانسان للطبيعة وتحويلها، كما يتحقق التأريخ ويصل الى منتهاه عندما تزول الطبقات.

منطلق الصدر

يرى الصدر أنّ التأريخ منذ قرن لم يتحقق بصورة يقينية من أية فرضية من هذه الفرضيات السابقة. كما أنّ التأريخ لم يثبت ـ في نظر الصدر ـ صحة نظريات التقدم، التي ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وهكذا أصبحت كلّ أنواع نهاية التأريخ مجرّد تخمينات قد فقدت معناها أو ستفقد معناها.

يجب إذن، على الصعيد العلمي، البحث عن فرضية أُخرى لحركة التأريخ ومعناه خارج الرؤية الغربية الى التأريخ .

ينطلق الصدر من خلفية معرفية تختلف عن الخلفية، التي ينطلق منها فلاسفة التأريخ في الغرب على اعتبار أنهم ينطلقون من فرضيات مصدرها العقل وحده. كما أنّ موقف الصدر يختلف عن المفكّرين، الذين يعتمدون على الدين في تفسير التأريخ واعطائه معنى حيث يفسرونه بعوامل غيبية مباشرة، ينطلق الصدر من إطار شرعي ومعرفي وقيمي مصدره القرآن الكريم. هذا الإطار يقدم معالم

حركة التأريخ، التي تسير في اتجاه الخط الرسالي، كما يقدم معالم حـركة التأريخ المنحرفة عن الخط الرسالي.

فمنطلق الصدر ليس إذن ذا طابع افتراضي بل هو منطلق ايمـاني؛ لأنّ مـعنى التأريخ في الاسلام ليس قابلاً لأي تأويل: معنى التأريخ في الإسلام ليس مجرّد فرضية تحتمل الصواب والخطأ. فانتصار الاسلام والأمة جانب عقائدي لا يمكن التخلي عنه أو انكاره على غرار ما تفعله الايديولوجيات الأُخـرى المـاركسية والليبرالية معاً، التي تتخلى عن كثير من ثوابتها إنّ لم تتخل عنها كلّها كما هـو الأمر بالنسبة للاشتراكية الماركسية في هذه السنوات.

لكن المنطلق الإيماني الذي يعتمد عليه الصدر لصياغة مـعنى التأريخ ليس ايمانياً بالمعنى الروحي فحسب، بل هو إيماني بالمعنى المعرفي كذلك. فهو ليس مجرّد حالة روحية مريحة أو مجرّد حالة عاطفية، بل هو كذلك ـ والى درجة كبيرة فيما يخصّ صياغة معنى التأريخ ـ ذوجانب فكري. فالمنطلق الايماني ليس، من هذا المنظور، عائقاً أبستمولوجياً أمام المعرفة على اعتبار أنه في جوهر قبلي (أي ليس مستمداً من التجربة) بل المنطلق الايماني يحفظ الباحث من أن يتيه في متاهات الافتراضات، أو ينيه في متاهات المثاليات المتطرفة. مثلا يعرف الباحث بفضل المنطلق الايماني أنّ الترف يؤدي الى الفسـاد ثم الى الهـلاك: هـلاك القـرية أو الحضارة. وأن عملية التغيير ليست عملية اجتماعية فحسب على اعتبار ان المجتمع كائن منفصل عن الأفراد، بل عـملية التـغيير مـن صـنع الأفـراد والمجـتمع في علاقتهما بالله.

هكذا يعتمد الصدر في صياغته لمعنى التأريخ على المنطلق الايماني كاطار يحمل أدوات استكشافية ترسم الإطار العام ـ لا الجزئي أو الدقيق ـ للبحث.

فطرح البديل فيما يخصّ معنى التأريخ، وفيما يخصّ البديل الحضاري الإسلامي على العموم، يقتضي حتماً قطعية جذرية مع نظرية المعرفة، التي ارتكزت عليها

فلسفات التأريخ في الغرب. ويقتضي ـ نتيجةً لذلك ـ رفض الفكر التاريخي بمفهومه الغربي خاصة في علاقته مع التاريخانية من حيث هي المصدر الوحيد لصياغة معنى التأريخ . فالصدر يرى أنّ القطيعة الابستمولوجية المنتجة للرؤية البديلة الى التأريخ لا يمكن ان تأتي من الفكر الغربي. كما أنّه لا يكفي أن تأتي من خارج الغرب أو خارج الفكر الغربي. كأن تأتي مثلاً من بلد من البلدان المتخلفة. فالقطيعة الابستمولوجية تأتي من الطرح الفلسفي لحركة التأريخ وللمشروع الحضاري من موقع علاقة التأريخ بالتعالي. وهي العلاقة التي تحرّر الفكر التاريخي من الافكار الظرفية الخاضعة للمرحلة التأريخية، أو لمتطلبات الحضارة التي ينتمي اليها فيلسوف التأريخ .

ضرورة تجاوز النموذج الحضاري الغربي

إنّ معنى التأريخ من هذا المنظور الذي يقدمه الصدر هو عبارة إذاً عن نهاية لتأريخ معين أي لنموذج حضاري معين، ودخول الى التأريخ بالنسبة للمشروع الحضاري الاسلامي. فالخروج من التأريخ بمفهومه الغربي يتطلب التجاوز: تجاوز النموذج الحضاري الغربي، وتجاوز فلسفة التأريخ في صورتها الغربية ومرتكزاتها المعرفية ونتائجها الاخلاقية. أي كسر الوثوقية الغربية في المجال المعرفي وامتداداته السياسية التي تعتبر استعمار الشعوب تحديثاً، والتي تبرر قهر الشعوب باسم تفوق الحضارة الغربية وباسم مقولة كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

ظاهرة الدولة

لا شك أنّ معنى التأريخ في نظرية الصدر يتضمن، هو الآخر، البعد السياسي، بل هذا البعد موجود بصورة مباشرة في الرؤية الفلسفية الى التأريخ لدى الصدر. فالحضارة الإسلامية لن تتحقق بدون دولة. فالدولة، هي أداة للتفعيل الحضاري. لكن نقطة الاختلاف بين الصدر والفلسفة الغربية في هذا المجال تكمن

في الطرح الناقص لهذه المشكلة في الفكر الغربي. وهو طرح يتأرجح بين تأليه الدولة واعتبارها كنهاية للتاريخ (هيجل) وبين اعتبار الدولة أداة شر (وسيلة للاستغلال) يجب أن تزول كما يرى ماركس. فالصدر عالج المشكلة باعتبار الدولة ظاهرة نبوية وضرورة حضارية، فربط الدولة بالتاريخ وبالتعالي معاً. وهذا ما جعل الدولة في نظر الصدر تتجه نحو الكونية: فظهور الامام المهدي عليه السلام هو جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي، وهذا ما يجعل الدولة تسير في خط تصاعدي حتى تصير دولة كونية في عصر الظهور.

فالصدر ربط الدولة بمعنى التأريخ وحررها من الثيوقراطية بمفهومها اللاهوتي (المسيحية في القرون الوسطى والملك في تاريخ الأمة) كما حررها من «الثيوقراطية» بمفهومها الوضعي، إن صح التعبير، كما يتجلّى ذلك في فلسفة هيجل(٤٠٧). وإذا كانت الدولة في فلسفة هيجل هي منتهى حركة التأريخ فإنّ الأمر ليس كذلك عند الصدر. حيث إنّ الدولة مؤسسة لتطبيق شرع الله، فهي إذاً وسيلة وليست غايةً في ذاتها. فولي الأمر هو عبد من عباد الله، وليس ممثلاً لله في الأرض أو مجسداً لحركة التأريخ أو للعقل الكوني كما كان يرى هيجل؛ حيث اعتبر هذا الفيلسوف أنّ نابليون هو «الروح على جواد».

الانطلاق من الإنسان إلى الله

إنّ موقف الفلسفة من علاقة الإنسان بالله ينعكس على الرؤية الى التأريخ. فالمسيحية التي ألّهت المسيح عليه السلام تنطلق من الله الى الانسان (جدل هابط). وهذا أدّى الى فكرة الحلول، ثم الى رؤية فلسفية الى التأريخ تقول بحلول العقل الكوني (أو الله في نظر هيجل) في التأريخ الى درجة أنّ الله والتأريخ شيءٌ واحد.

أما الاسلام فينطلق في رؤيته الى علاقة الانسان بالله من الانسان الى الله. وهذه الرؤية لها انعكاسات على نظرة المسلمين الى التأريخ. فحركة الانسان نحو

الله في نظر الصدر تعبر عن خلافة الانسان لله لذلك يتطلع الانسان النسبي الى المثل الأعلى المطلق. وإذا كانت فكرة (الحلول) المسيحية قد أثرت في فلسفات التأريخ الغربية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فأصبحت هذه الفلسفات حول الانسان النسبي الى المطلق وانتهت الى مقولة نهاية التأريخ. فإنّ الأمر ليس كذلك في الرؤية الإسلامية التي تجعل من الخلافة (خلافة الانسان لله في الأرض) حركة مستمرة نحو المثل الأعلى، وتجعل التقدم تقدماً لا نهاية له بحكم الغاية المطلقة التي تتجه نحوها حركة التأريخ.

وهكذا فمعنى التأريخ عند الصدر هو جانب من جوانب العقيدة، وليس مجرّد موقف فلسفي. فالعقيدة الإسلامية تنتج عنها نظرة الى الكون والانسان ومصيره. فخارج معنى الوجود لا يوجد إلا العبث واللامعقول: وهذه حالة من حالات الشرك المتناقضة جذرياً مع عقلانية التوحيد الصارمة.

٢ ـ التأريخانية والتعالي: الحدّ الفاصل

إنّ الرؤية الإسلامية الى التأريخ هي رؤية جهادية ذات ثورية جذرية الى أقصى حدّ؛ لأنّ الأساس الفكري والقيمي لعملية التغيير لا يستمد مصدره من الظروف الاجتماعية، التي أنتجت الاوضاع التي تتجه الثورة الى إزالتها. إنّ هذه النقطة هي الحدّ الفاصل بين الرؤية الإسلامية الى التأريخ وبين الرؤية الوضعية.

فهذه الأخيرة تستند على أساس فكري يضرب بجذوره في الظروف والعوامل الاجتماعية التي ينبغي الثورة عليها. في حين أنّ عملية التغيير يجب أنّ تنبع من مصدر خارج عن الخلفية الثقافية، التي أفرزت الأحوال التي تسعى الثورة الى القضاء عليها وتغييرها.

البعد الكوني

يرى الصدر في هذا السياق، أنّ الرأسمالية والماركسية تشكلتا، معاً، في أرضية ثقافية واحدة: الثقافة الغربية؛ ولذلك لا يمكن تعميمهما على كلّ شعوب العالم. معنى ذلك ان الفكر الغربي فكر غير كوني. إنّ التغيير الذي يسعى الى ثورة كونية؛ لتحقيق مشروع حضاري كوني ينبغي أن يستند على أُسس ثقافية مختلفة عن الثقافة الغربية. أي يستند على ثقافة ذات قيمة كونية. والاسلام هو وحده الذي يتمتع بالبعد الكوني، الذي يرشح المسلمين لعملية التغيير الجذري الذي تنتظره البشرية.

لم يأت الاسلام ليعالج جانباً من جوانب الحياة الانسانية كما هو الأمر بالنسبة للرسالات السابقة عليه. فالاسلام استوعب كل الرسالات السابقة وأتى بمبادئ ومعايير وأحكام شرعية تسمح له باستيعاب حركة التأريخ عن طريق نظرة كلية الى الانسان والمجتمع والتأريخ؛ لذلك تتميز الأمة الإسلامية بتفتحها على كلّ الحضارات، كما تتميز بقدرتها الاستيعابية لعطاءات كلّ الحضارات(٤٠٨).

فالامة الإسلامية أُمة كونية، وليست خاصة بشعب معين، أو بمنطقة جغرافية معينة. الأمة الإسلامية تستمد كونيتها من المبادئ والقيم الإلهية، وتستمدها كذلك من التجربة التأريخية، حيث إنها استطاعت في مرحلة تاريخية معينة أن تستوعب عطاء الحضارات (لحضارة اليونانية والفارسية والهندية..) فكونية الأمة مستمدة من معايير كونية عكس الحضارة الغربية التي أنتجت كونية مزيفة؛ لأنها لا تتمتع بمعايير تسمح لها بأن تعمم نموذجها الاجتماعي والسياسي على شعوب العالم. يرى الصدر أن كونية الحضارة الغربية مزيفة؛ لأنها ترتكز على القوة المادية (الاستعمار واستغلال الشعوب، العنصرية، النظرة الناقصة والتجزيئية الى الانسان باعتباره كائناً تتمحور حياته حول الانتاج والاستهلاك). وهنا يُطرَحُ النموذج الحضاري الاسلامي كنموذج كوني قادر على القيام بتغييرات جذرية؛ لأن مصدره خارج الظروف، التي أنتجت أزمة

الحضارة المعاصرة، ولأنه يتمتع بمعايير الكونية والقدرة على التحكم في حركة التأريخ لا الخضوع لها وتبريرها(٤٠٩).

العـدمـية

لكن من جهة أُخرى، قد أدى تخلي الفكر الغربي (أو بعض مذاهبه) عن التاريخانية الى التمسك بالعدمية. وهكذا يتميز الفكر الغربي بردود الفعل الآنية أو الظرفية نتيجة لمرجعيته التي لا تتجاوز العقل والتأريخ. فعندما لاحظ الفكر الغربي كذب تنبؤات فلسفات التأريخ. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تاه في متاهات العدمية. والحقّ أنّ العدمية متضمنة في التاريخانية على اعتبار أنّ معنى التأريخ عند هذه الاخيرة هو معنى مزيف؛ لأنّ التأريخ لا يكفي نفسه بنفسه.

التأريخ والتعالي

ويرى الصدر؛ في هذا السياق، أنّ معنى التأريخ لكي يكون حقيقياً من الوجهة المعرفية، ومعبئاً من الناحية العملية يجب ربط التأريخ بالتعالي. أي ربط المعرفة التأريخية بالأدوات الاستكشافية التي يقدمها القرآن الكريم. وهذا يؤدي ـ حتماً ـ الى رفض التاريخانية والاعتماد في صياغة معنى التأريخ على القرآن الكريم وعلى التأريخية أي النظر الى التأريخ بمنظار سوسيولوجي (لا مجرّد سرد الحوادث أو التأريخ السردي) وربطه بالتعالي. فالصدر ـ كما أشرنا فيما سبق ـ لا يرفض التأريخ كواقع وكمعطى من معطيات الحقيقة وجانب من جوانبها، بل على العكس فان ما يميز كل كتابات الصدر هو التأكيد على التأريخ وعلى التأريخية كموضوع للمعرفة العلمية، فمعنى التأريخ في نظر الصدر يبقى مجرّد تخمينات ميتافيزيقية إذا لم ينبع من نظرة علمية الى التأريخ.

ويمكن القول، في هذا السياق: إنّ نهاية الايديولوجيات أو ما يسمى بنهاية التأريخ، وهي نهاية قد توقعها الفكر الاسلامي منذ السيد جمال الدين الحسيني، تعني نهاية معنى معين للتاريخ لا معنى التأريخ باطلاق. ذلك أنّ علاقة التأريخ

بالتعالي هي التي تفتح المجال لمعنى حقيقي للتاريخ. فليس إذن (كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي). هناك دائماً فجوة أو اختلاف بين التأريخ والحقيقة (أو بين التأريخ والمثل الاعلى حسب تعبير الصدر). الحقيقة لا يمكن للتاريخ أن يستوعبها في كلّ جوانبها، إنّها متعالية وتاريخية في نفس الوقت، هي متعالية في مصدرها وتاريخية في تطبيقاتها الانسانية.

معنى التأريخ في الفكر الغربي

لقد تمّ تشكيل معنى التأريخ في الفلسفة الغربية في القرن الثامن عشر خاصة، من موقع تفاؤلي: البشرية تسعى ـ باسم التأريخ ـ نحو هدفين: الحرية ووفرة الانتاج. وقد دُعمت هذه النظرة باسم معرفة علمية وفلسفية للتاريخ (اجوست كونت وماركس وغيرهما).

وما زال الفعل ورد الفعل هو الطابع المميز لفلسفة التأريخ في الغرب. خاصة في السنوات الاخيرة بعد سقوط الانظمة الاشتراكية. فقد تنبأ ماركس بزوال الدين والاسرة والدولة والطبقات. أي تنبأ بنهاية التأريخ. ولقد كذب التأريخ كلّ هذه التنبؤات. ومن هنا ردّ الفعل الرافض للماركسية من طرف المفكرين الرأسماليين، الذين طرحوا الديمقراطية الليبرالية كغاية نهائية للتاريخ.

.. وفي الإسلام

أما الصدر فقد طرح مشكلة معنى التأريخ وغايته خارج الاشكالية الغربية. وهي إشكالية ضيقة في نظر الصدر؛ لأنها لا تتصور طريقاً آخر لحركة التأريخ، غير الطريقين الرأسمالي (والاشتراكي سابقاً). ولا تتصور في المجال الاجتماعي والاقتصادي إلا صورتين للملكية: الملكية الخاصة والملكية الجماعية. وقد بين الصدر بأن النظرة الشمولية الى الانسان والكون، التي يتميزبها الاسلام تتجاوز هذه الرؤية الضيقة في المجالات السياسية والاقتصادية والحضارية على العموم. فالاسلام لا يحدث قطيعة بين الروحي والحضاري وبين الفردي والاجتماعي؛

لذلك فـالمعنى الاسلامي للتأريخ يتجاوز المعنى الغربي بجانبيه الرأسمالي والاشتراكي بهذا الطرح الشمولي للانسان ولحركة التأريخ (٤١٠).

لقد انتقد الصدر مادية الحضارة الغربية. فهو يرى بأنّ النظام الرأسمالي يريد أن يكيف المجتمع؛ ليصبح الانسان مجرّد انسان استهلاكي. فالمعرفة والقيم توظف لخدمة السوق والاستهلاك. ونفس الامر بالنسبة للنظام الاشتراكي الذي ينطلق ـ في نظر الصدر ـ بصورة مباشرة وواضحة من نظرة مادية الى الكون، وهذه النظرة المادية هي، في نظر الصدر، النتيجة المباشرة للرؤية الوضعية الى الانسان والتأريخ في الفكر الغربي.

الصدر وهيجل

عندما يطرح الصدر الاساس الفكري الذي تعتمد عليه عملية التغيير، ويرى بأنّ هذا الاساس الفكري لا تكون له النتائج المرجوة في تغيير التأريخ إذا كان مصدره التأريخ نفسه. أي يستمد مصدره من الاوضاع التي يراد تغييرها. عندما يطرح الصدر هذا المشكل فإنّه يدحض فلسفات التأريخ الوضعية كلّها، ويكشف عن تناقضها الداخلي(٤١١). فهيجل عندما يضع فلسفته كنهاية للتاريخ يتجاوز ـ في سياق الرؤية الصدرية ـ درجة الفيلسوف ليضع نفسه بصورة ضمنية أو صريحة في مستوى «الأنبياء». فهيجل يعتبر نفسه أنه اكتشف ما لم يكتشفه أحد: اكتشف المنطق الداخلي لحركة التأريخ اكتشافاً نهائياً. فهو قد سعى الى وعي يمثل منتهى صيرورة كونية. لاشك أنّ هذه النبوّة ليست إلا نبوّة مزيفة أي «نبوّة وضعية» لا تملك مقومات التعالي على التأريخ حتى تتمكن من اكتشاف منطق حركته ومنتهى صيرورته.

ويعتبر الفكر الغربي كلّه امتداداً لفلسفة هيجل من حيث كون الفكر الغربي يعتبر نفسه فكراً كونياً ينفي كلّ بديل. فالاستعمار يبرر نفسه باسم هذه الكونية، وكذلك العلاقات الدولية التي ظهرت بعد الاستعمار المباشر. ويمكن اعتبار

فرانسيس فوكوياما في هذه الايام فيلسوف النهاية والكونية المنتظر الذي يجسد فلسفة هيجل [٤١٢].

وفي هذا السياق فلسفات التأريخ الغربية ترى بأنّ حلّ مشكلة البشرية هو حلّ سياسي (زوال الدولة عند ماركس، سيادة الديمقراطية الليبرالية عند الرأسماليين) وحلّ اقتصادي: انتشار وتعميم مجتمع الاستهلاك.

ويقدم الصدر الحلّ الاسلامي، حيث يرى بأنّ حلّ مشكلة الانسان ليس حلاً سياسياً أو اقتصادياً في الاساس. هذه الجوانب وسائل فقط. فحلّ مشكلة الانسان يمكن في معنى الوجود. أي علاقة الانسان بالتاريخ وبالغيب [٤١٣].

وهكذا فالتاريخ بالنسبة للفكر الوضعي هو «الشيء في ذاته». أي التأريخ يكفي نفسه بنفسه. أما بالنسبة للصدر فالتاريخ لا معنى له، معنى حقيقياً، في حدّ ذاته. فالتاريخ نسبي ولا يستمد معناه إلا بفضل علاقته بالتعالي.

سطحية المحدثين

وتجدر الاشارة الى أنّ المحدثين في العالم الاسلامي قد حاولوا دمج التاريخانية في الفكر الاسلامي، حاولوا دمجها كما هي دون تحليل نقدي ودون إعادة النظر في بعض جوانبها على أقل تقدير، فهم يرون أنّ الحداثة لن تتحقق إلا إذا نظر اليها من خلال التاريخانية.

فالحداثة في نظر المحدثين في العالم الاسلامي لا توجد إلا في شكلها الغربي. يقول عبد الله العروي: «إنّ ارتباط الأمة بالتراث قد انقطع نهائياً في جميع الميادين، وإنّ الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدماء ونؤلف فيهم إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو ـ الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى الذهن العربي حتماً مفصولاً عن واقعه متخلفاً عنه بسبب اعتبار الوفاء للأهل حقيقة واقعية مع أنّه أصبح حسّاً

رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[٤١٤] وعليه فالمرجعية المحركة للتاريخ الغربي الممتد من عصر النهضة الى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية الى إخراج البلاد غير الاوروبية من أوضاع (وسطوية) مترهلة الى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة لاستطلاع التأريخ والواقع، وهي المبرّر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية، بالسطحية، وعلى الماركسية بأنّها النظرية النقدية للغرب الحديث. النظرية المعقولة الواضحة والنافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه[٤١٥].

وهكذا فالحداثة في العالم الإسلامي ليست إلا امتداداً للفكر الغربي. يقول ريمون آرون: «إنّ البشرية كلّها قد بدأت تصل الى صورة الوعي التاريخي الذي يتميز به الغرب في العصر الحديث. إنّ الغرب لم ينشر التكنولوجيا والرياضيات والفيزياء وسائر العلوم الأُخرى فحسب، بل قد نشر كذلك الافكار التي يشكل الوعي التأريخي عنصراً هاماً من عناصرها. فالاوروبيون هم الذين صاغوا للهنديين وعيهم بماضيهم. فالتاريخ الذي صاغه الاوروبيون هو الذي يساعد اليابانيين على استيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره. ففلسفة التأريخ التي تمت صياغتها في القرن الأخير في الغرب هي التي يستوحي منها الحكام الصينيون تصورهم للمجتمع المنشود ورؤيتهم لماضيهم ولمستقبلهم»[٤١٦]

لقد تغافل المفكرون الغربيون والمحدثون في العالم الاسلامي عن مبدإ معرفي جوهري: لا يمكن صنع تاريخ الأمة الإسلامية إلا بالاندماج فيه. أي لا يمكن صنع تاريخ الأمة خارج تاريخها. انطلاقاً من هذا المبدإكشف الصدر عن حقيقة الحداثة والتأريخ في الغرب: إنّ حداثة الغرب تحققت عن طريق استعمار الشعوب وقهرها. في حين أنّ هذا لا يمكن أن يحدث في العالم الاسلامي. فتحديث العالم الاسلامي، إذا نظرنا اليه من الناحية السوسيولوجية والتأريخية،

لا يمكن أن يتحقق جملةً وتفصيلاً على غرار تحديث الغرب؛ فلذلك فشل المحدثون في العالم الاسلامي في بلورة مشروع حضاري يمكن أن يسترشد به المسلمون في محاولتهم لتحقيق النهضة.

٣ـ خلافة الانسان:

إنّ معنى التأريخ عند الصدر هو تجسيد تدريجي لخلافة الانسان عبر التأريخ . إنّ مفهوم خلافة الانسان كما يطرحه الصدر يجعل الفكر الاسلامي يتجاوز الطرح الناقص لمشكلة العلاقة بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية، حيث ظهر مذهبان مختلفان: أحدهما يقول بأسبقية الماهية على الوجود، والآخر يقول بأسبقية الوجود على الماهية. هذان المذهبان يعبران عن معالجة ناقصة لمشكلة العلاقة بين الانسان والتأريخ، بين الثابت والمتغير في حياة الانسان. وهي معالجة قد تمّت في إطار الثنائية. أما الفكر الاسلامي كما يطرحه الصدر فهو فكر يكسر الثنائية وينظر الى الماهية والوجود كجانبين متكاملين أحدهما يتضمن وجود الآخر. فالتاريخ نتيجة لعلم الانسان، ولأنّه كذلك فهو يجسد قيمة الانسان عبر الزمان. أي التأريخ يجسد خلافة الانسان. فليست الخلافة حقيقة تتعالى على التأريخ. بل الخلافة حقيقة تأريخية ذات مصدر إلاهي، فالخلافة في تحقق مستمر هي الإنسان في واقعه التأريخي.

ففهوم الخلافة كما حلله الصدر ليس حقيقة متعالية على التأريخ بحيث يصبح هذا الاخير مجرد كشف لحقيقة سابقة على الانسان. فالخلافة لكي تتحقق تتطلب وجود التأريخ وتتضمن مسؤولية الانسان. فالوجود التاريخي هو بعد أساسي من الحقيقة الانسانية. لكن التأريخ ليس كل شيّ بالنسبة للصدر. فعلى الرغم من أهميته فإنّه لا يكفي نفسه بنفسه. إنّ خلافة الانسان لله في الارض تجعله يتجاوز نفسه باستمرار أي يتجاوز مؤثرات العوامل التأريخية، لا عن طريق تجاهلها بل عن طريق التأثير فيها وتوجيهها. فالخلافة هي الامكانيات العقلية

والروحية التي يتمتع بها الانسان. فهي عامل أساسي من العوامل المكونة للتاريخ، وهي كذلك مبدأ لتفسير التأريخ وإعطائه معنى.

إنّ الخلافة من حيث هي تعبير عن علاقة التأريخ بالتعالي تجعل الانسان النسبي يتطلع الى المثل الاعلى. وهذا التطلع هو الذي يجعل التقدم ممكناً بل يجعل الرؤية الإسلامية الى التقدم رؤية نوعية تتجاوز كلّ الرؤى الاخرى، التي تجعل أهدافاً نسبية أو مثلاً «عليا» مزيفة أمام الانسانية كالمجتمع اللاطبقي عند ماركس أو الديمقراطية الليبرالية في المذهب الرأسمالي(٤١٧).

إنّ الرؤية الغربية الى التأريخ هي رؤية نسبية في المظهر فقط؛ لأنّ الفكر الغربي يطرح نفسه كفكر مطلق، فالجدلية ـ رغم مظاهرها التي تعبر عن نسبية المعرفة ـ تطرح نفسها، ضمنياً، كمعرفة مطلقة؛ لأنها تستوعب الواقعي والعقلي معاً: فكلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي. في حين أنّ مفهوم خلافة الانسان ليست له هذه الاطلاقية؛ لأنّه مفهوم تلزم عنه فكرة العلاقة بين الانسان النسبي والله المطلق، أي يلزم عنه أنّ حركة التأريخ مفتوحة الى ما لا نهاية. فالانسان يجسد الخلافة عبر التأريخ بالتدريج وعن مراحل.

وهذا يعني أنّ تاريخية الانسان تتجلّى بصورة أقوى في مفهوم الخلافة كما حلله الصدر أكثر مما تتجلّى في المقولة الهيجلية «كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي».

الإنسان الهيجلي مُسيّر

هذه نقطة اختلاف بين مفهوم الخلافة ومقولة هيجل. وهناك نقطة اختلاف اخرى لها أهميتها. فعلى الرغم من أنّ الخلفية العامة التي تشكلت ضمنها فلسفة التأريخ عند هيجل (هي تجسيد العقل الكوني في التأريخ) فقد بقي هذا العقل الكوني متعالياً بالنسبة للانسان تعالياً جعل المجتمعات والشعوب والاشخاص مجرّد لعبة في يده. فهم يقومون بأدوار في التأريخ ولكنهم لا يشعرون بأدوارهم هذه، إنهم مسيَّرون من طرف العقل الكوني. أما مفهوم خلافة الانسان لله في

الارض فإنه لا ينفي ذاتية الفرد، ولا ينفي مسؤولية الانسان فرداً وشعوباً وأمماً، بل الخلافة والمسؤولية فكرتان متلازمتان(٤١٨).

حرية الإنسان بين الصدر والغرب

لم يحلل الصدر مشكلة حرية الانسان تحليلاً مجرداً بل ربط الحرية بالتاريخ وبالحقيقة أي بقضاء الله وقدره وبخلافة الإنسان في الأرض. فتجسيد الخلافة عبر التأريخ يقتضي حتماً أن الانسان مسؤول، وأنه يصنع التأريخ من حيث هو ذات مستوعبة لمتطلبات التغيير. فالحرية التي تعطي معنى لوجود الانسان تستمد حقيقتها من الغيب، أي من خلافة الانسان لله في الارض. والخلافة معناها أنّ الانسان ليس مادة فحسب، بل له جانب روحي يربطه بعالم الغيب هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإنّ الصدر لم يطرح مشكلة الحرية طرحاً مزيفاً كما عودتنا أكثر المذاهب الفلسفية، التي تأرجحت بين إثبات الحرية ونفيها، بل طرح مشكلة الحرية في أفق تجسيد خلافة الانسان بالانسان. فالحرية عند الصدر ليست معطاة إذن، بل هي تحرر مستمر بتحويل الطبيعة لصالح الانسان وتحويل المجتمع وتغييره وبالارتباط بالقيم الإلهية. هكذا ربط الصدر معنى التأريخ بخلافة الإنسان وبالحرية. فالإنسان لا معنى له والتأريخ لا معنى له إلا بارتباطهما بالله تعالى، فالايمان بالله هو الذي يحرّر الانسان ويعطي معنى للوجود وللتاريخ.

هكذا فالتاريخ عند الصدر ليس عرضة للصدفة، وليس خاضعاً لأسباب خارجة عن الإنسان. فالتاريخ يخضع لنظام ويتجه نحو غاية. لكن عقلانية التأريخ التي يستمد منها معناه لا تكفي نفسها بنفسها، بل تستمد هي الأُخرى حقيقتها من الله تعالى، وهذا هو الفرق الجوهري بين فلسفة التأريخ عند الصدر وفلسفة التأريخ في الفكر الغربي كما يتجلّى عند هيجل وماركس خاصة؛ فهيجل مثلا يرى بأنّ التأريخ يخضع لنظام، وهو يعطي لهذا النظام أسماء مختلفة، فمرّة هو

العقل الكوني ومرّة يسميه الله ومرة أُخرى يسميه الروح أو الوعـي الكـوني. هناك قانون عام في نظر هيجل: إنّ كلّ ما يقع وما سيقع في العالم يعبر عن تجسيد العقل في التأريخ أي عن التحقق التدريجي للوعي الكوني. وهذا يـعني ـ كـما أشرنا سابقاً ـ أنّ الأفراد والشعوب عندما يصنعون التأريخ فإنهم يصنعونه من حيث لا يعلمون. فهم ليسوا إلا أدوات يستخدمها العقل الكوني للوصول الى أهدافه. هم مجرد وسائل يستخدمها التأريخ . هكذا فالتاريخ بالنسبة لهيجل لا يمكن أن يكون بصورة أُخرى غير صورته الحالية. هذه الجبرية التي تنفي تدخل الانسان في حركة التأريخ قد أعاد ماركس صياغتها، فأصبحت المادية التأريخية هي التعبير «العلمي» عن مصير البشرية.

فهناك اختلاف جذري إذن بين الصدر وكلّ من هيجل وماركس فيما يخصّ علاقة الانسان بالتاريخ. فإذا كان هذان الفيلسوفان ينفيان الانسان كذات واعية ومسؤولية: هيجل يدمج الفرد في الكلّ، أما ماركس فيذيب الفرد في المجـتمع. ويذيب المجتمع في حركة التأريخ التي تتحرك حسب نمط وسائل الانتاج. فـإن الصدر يؤكد على الذات الفاعلة الحرة الموجهة لحركة التأريخ والمتأثرة ـ في نفس الوقت ـ بحركة التأريخ . وقد صاغ الصدر موقفه هذا بـالاعتماد عـلى المـفاهيم القرآنية كتدخل الانسان في عملية التغيير ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾* وكمفهوم لخلافة (خلافة الفرد وخلافة الأمة).(٤١٩)

وعلى الرغم من أنّ ماركس يؤكد على دور الانسان في التأريخ، فهو يـرى مثلاً بأنّ الوعي الطبقي سيدفع بالبروليتاريا الى تغيير التأريخ ، على الرغم من ذلك فإنّ موقفه هذا ليس له مبررات مفاهيمية وقيمية؛ لأنّه لا يمكن القول بأنّ الانسان حرّ ومسؤول وأنه عامل أساسي وجوهري من العوامل المحركة للتاريخ، لا يمكن القول بذلك إذا كان الإنسان ذائباً في المجتمع وفي التأريخ، ولا يتمتع ببعد

(*) الرعد – ١١.

متعالي يسمح له بالتحرر من الحتمية.

فلسفة التأريخ كما تتجلّى عند هيجل وماركس تصطدم أمام تناقض جذري، فهي من جهة فلسفة ترتكز على حركة التأريخ وعلى فكرة التقدم، لكنها من جهة أخرى تتضمن رؤية الى التأريخ مبنية على حتمية مطلقة وقاهرة. وذلك بسبب نفي هذه الفلسفة للبعد المتعالي في الانسان وهو البعد الذي عن طريقه يتمكن الانسان من التحرر من كلّ أنواع الحتميات(٤٢٠).

هذا المشكل لا يطرح في رؤية الصدر الى التأريخ. فاذا كان ماركس قد أذاب الفرد في المجتمع وأخضع المجتمع الى حتمية قاهرة نتيجة لنفي الجانب المتعالي في الانسان، واذا كان هيجل قد تأثر بفكرتي التجسيد والتثليث في المسيحية، فاوصل التجسيد الى منتهاه عندما جعل العقل الكوني متجسداً في التأريخ. أي جعل التأريخ هو الله. فإنّ الصدر قد صاغ معنى للتاريخ يؤكد على مسؤولية الانسان الخليفة، الذي يحرك التأريخ عن طريق العبودية لله المجسدة للخلافة عبر الزمان.

ضرورة الدولة لممارسة الخلافة

أـ الخلافة والدولة:

الدولة في فلسفة الصدر لها علاقة مباشرة مع خلافة الانسان لله ومع التأريخ من حيث هي أداة شرعية وضرورية للتغيير. فهي عنصر بنيوي ـ لا في المشروع الحضاري الاسلامي فحسب ـ بل عنصر جوهري في الاسلام نفسه: (هي واجب شرعي وظاهرة حضارية) حيث لا وجود لقطيعة بين المادي والروحي، بين السياسة والعبادة(٤٢١). فخلافة الانسان ليست حالة روحية منعزلة عن الجانب الاجتماعي والتاريخي للبشرية. فالسير في طريق تحقيق الخلافة عبر التأريخ يقتضي وجود دولة. هكذا ترتبط السياسة بالتاريخ وبالنبوة؛ لأنّ المشروع الحضاري الذي يستمد مصدره من الوحي هو مشروع ينمو ويتطور بالتوازي مع نمو وتطور وعي الإنسان، وهنا تبرز العلاقة بين النبوة وحركة التأريخ،

فالنبوة تتجدّد لحفظ الانسان من الانحراف عن خط المشروع الحضاري نحو المثل الاعلى [٤٢٢].

إنّ الامداد الغيبي أو علاقة التأريخ بالتعالي، هذه المفاهيم استخرجها الصدر وصاغها انطلاقاً من مفهومي الخلافة والشهادة. فالشهادة تتجسد في شخص واقعي هو النبيّ أو الامام كما تتجسد في الفقية (اي الذين يسيرون في الخط الرسالي). فالشهادة قانون مصدره الاهي وتجسيداته واقعية تبرز في التأريخ لتوجهه حسب متطلبات الشرع (المشروع الإلهي للبشرية)[٤٢٣].

قانون الخلافة يحدد اتجاه حركة التأريخ

فهناك قانون الشهادة وهناك قانون الخلافة العام. وكلاهما ذوعلاقة مع حركة التأريخ ومن موقع علاقة هذا الاخير بالغيب. واذا كان قانون الشهادة يحمي المشروع الحضاري الإلهي من الانحراف، فإن قانون الخلافة العام يركز على هدف حركة التأريخ : الى أين يتّجه الانسان والى أين يتّجه التأريخ ؟ حركة التأريخ تتجه نحو هدف الاهي: سعي البشرية لتحقيق صفات الله كالعدل والعلم والرحمة والانتقام من الظالمين، والقدرة، أي تشبُّه الانسان بأخلاق الله وصفاته، وهو تشبه يجعل الانسان النسبي مرتبطاً بالمطلق؛ لذلك تصبح حركة التأريخ مستمرة لا نهاية لها. ولم يترك الاسلام ـ في نظر الصدر ـ هذه الحركة نحو المطلق مجرّد حالة روحية أو عاطفية غير مؤطرة وموجهة، بل جعل الاسلام الشهادة هي الشرط الشرعي والضروري لحفظ حركة البشرية من الانحراف عن خط الخلافة.

وهنا نجد الاختلاف الجذري بين فلسفة التأريخ كما صاغها الصدر وفلسفات التأريخ الغربية في نقطتين: الدولة ونهاية التأريخ .

الدولة ونهاية التأريخ
بـــين نـــظريتين

إذاكانت الدولة عند هيجل هي المجسدة لله في التأريخ أو هي الإله، فإنّها عند الصدر مجرّد وسيلة لحفظ حركة التأريخ من الانحراف عن خط الخلافة. فالدولة هنا ـ على عكس نظرية هيجل ـ هي لون مـن ألوان العـبادة. كـما أنّ عـلاقة الانسان النسبي بالمثل الأعلى (المطلق) لا يمكن أن تجعل لحركة التأريخ نهاية، بل هي حركة مستمرة. وهذا ما يجعل فكرة التقدم، التي صاغها الصدر تختلف عن التقدم بمفهومه الغربي، وهو تقدم محدود بحكم الإطار المـعرفي الوضـعي الذي يرتكز عليه.

وتجدر الاشارة في هذا السياق الى أنّ ربط حركة التأريخ بالغيب (الخلافة والشهادة) لا ينفي العلاقة بين حركة التأريخ والشروط الموضوعية المحققة لهذه الحركة. فـالدولة (جـانب مـن جـوانب الشهـادة) وظـيفتها تحـقيق الشروط الموضوعية على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي لتجسيد الخلافة[٤٢٤]. فالقيادة أي (الدولة المتمثلة في النبيّ أو الامام أو الفـقية) هـدفها ليس هـدفاً محدوداً حتى تصبح حركة التأريخ محدودة تبعاً لذلك بل هـدفها مـطلق وليس مرحلياً أو نسبياً. لذلك تقدم الدولة هي القوة التي تحرك التأريخ. فقدرة الدولة نابعة من هدفها المطلق. فالدولة عند الصدر عكس هيجل وفكوياما ـ تخضع لهدف يتجاوزها ـ[٤٢٥].

ولقد ربط الصدر هذه الافكار والمفاهيم السابقة بتاريخ الأمة الواقعي (كما هو) والحقيق (كما يجب أن يكون). فما دامت الأمة لم تنس الهدف المطلق (المثل الاعلى) أو لم تحدث بينها وبينه قطيعة نهائية فإنها تملك القدرة على التجاوز: تجاوز ثقل الواقع كالتخلف والاستعمار والتبعية والاقتصادية.

الدولة عند الصدر

فالدولة عند الصدر تمفصل (أي تربط) شرع الله مع حركة التأريخ من موقع

توجيه العوامل التأريخية الموضوعية نحو الهدف (المثل الأعلى) أي الدولة أداة تعبُّدية يلتقي فيها الروحي بالسياسي وبالتاريخ معاً[٤٢٦]. فهي ليست إلهاً متجسداً في التأريخ (هيجل) وليست أداة شرّ يجب أن تزول (ماركس) بل لها وظيفة تحررية وحضارية، وغيابها يلزم عنه غياب الأمة من مسرح التأريخ[٤٢٧]. فالصدر يتعامل مع الرسالة الإسلامية لا كحقيقة فوق تاريخية بحكم مصدرها الإلهي بل كحقيقة ذات مصدر إلاهي ارتبطت منذ نزولها بالتاريخ. إنّ التحليل العقائدي والسوسيولوجي للدولة جعل الصدر يصوغ نظرية للدولة ورؤية فلسفية الى التأريخ منقطعتي النظير: الدولة والتقدم مفهومان متلازمان. والتقدم هنا له خصوصية؛ لأنه من حيث كونه اتجاهاً نحو المطلق ـ فهو لا يتوقف ـ، وهذا هو سرّ الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطور والابداع المستمر في مسيرة الانسان نحو الله. ﴿ قُل لَّو كَانَ ٱلبَحرُ مِدَاداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أَن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنَا بِمِثلِه مَدَداً﴾* .[٤٢٨]

ولم يقف الصدر، بالنسبة لعلاقة الدولة بحركة التأريخ في حدود الافكار المجرّدة بل ربط نظريته حول الدولة والتأريخ بظواهر واقعية تعيشها الأمة. فهو يرى أنّ الدولة الإسلامية قوة معبئة للتحرر من التخلف. والمعركة ضد التخلف لها معنى خاص في نظر الصدر؛ لأنها لا تعني مجرّد تحولات اقتصادية واجتماعية؛ بل هي معركة حضارية شاملة تسعى الى جعل الأمة في الخط الرسالي الذي يسمح لها بقيادة العالم. كما أنّ الصدر ربط نظريته حول الدولة والتأريخ بظاهرة كان يشاهد ظهورها ونموّها: الثورة الإسلامية ودولتها في ايران. فصاغ لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وقد تمت هذه الصياغة ضمن خلفية فكرية تربط متطلبات المرحلة مع المبادئ العامة للشريعة ومع هدف حركة البشرية عبر التأريخ (المثل الأعلى)[٤٢٩] وهكذا تتشكل الرؤية الفلسفية الى

(*) الكهف: ١٠٩.

التأريخ عند الصدر عن طريق التركيب بين الغيب ومتطلبات المرحلة التأريخية والهدف (المطلق) لحركة التأريخ .

إنّ الاعتماد على التأريخ كمرجعية فكرية واضحة في كتابات الصدر. فالدولة نشأت نتيجة لحاجة اجتماعية حيث أدى اختلاف الناس الى تأسيس الدولة من طرف الأنبياء. فالدولة ظاهرة اجتماعية وتاريخية ذات مصدر إلهي؛ لأنها نشأت على يد الانبياء عليهم السلام الذين رسموا لها الطريق نحو (المثل الأعلى)[٤٣٠]. فالدولة ظاهرة نبوية تمفصلت مع التأريخ (فهي إذاً ظاهرة تاريخية كذلك). إنّها حاجة اجتماعية وتاريخية لبّاها الوحي وأطّرها بالاحكام الشرعية التي تجعلها محركة للتاريخ ومؤثرة فيه. الدولة من هذا المنظور جانب جوهري من جوانب معنى التأريخ . وعندما تنحرف الدولة عن الخط الرسالي فانها تخرج عن معنى التأريخ وتصبح متناقضة مع حركة التأريخ كالملك قديماً والقومية حديثاً. (فدولة الأمة) مرتبطة بالغيب وبالتاريخ معاً؛ لذلك فهي والقومية محررة للإنسان من كلّ انواع الاستلاب؛ لأنها مبنية على التوحيد الذي يجعل المؤمنين لا يخضعون إلا لله وحده. ومن هنا قوة التجاوز التي تكونها الدولة (دولة الأمة) في ذهنية المؤمنين؛ لأنّ العبودية لله تعني رفض كلّ القوى الاخرى والنظر اليها على أنها قوى نسبية؛ لأنّ القوة الحقيقة بيد الله. فليس (كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي). فالواقعي يتمّ النظر اليه من خلال وعي عقائدي وتاريخي ينشأ من تطلع المؤمنين الى المثل الأعلى كهدف أسمى لحركة التأريخ[٤٣١]. وهنا كذلك يتجلّى الطابع التحريري لعلاقة التأريخ بالتعالي. فاذا كانت فلسفات التأريخ المعتمدة ـ معرفياً ـ على التاريخانية تخضع الانسان الى ثقل الواقع وإطلاقية التأريخ ، فإنّ الأمر على العكس عند الصدر حيث إنّ قيمومة التشريع الإلهي (أي ارتباط التأريخ بالتعالي) هي المحرّرة للانسان من كلّ أنواع العوائق والاستلاب التي تصطدم بها الحركة التأريخية[٤٣٢].

معالجة شاملة

فالصدر لا يعالج مشكلة معنى التأريخ بصورة مجرّدة، كما أنه لا يعالج مشكلة

الدولة في إطار سياسي ضيق، بل يتميز طرحه بأنّه طرح شمولي يعالج المشكلة السياسية ضمن المشكلة الحضارية المرتبطة بمعنى التأريخ وغايته؛ لذلك ربط الصدر حركة التأريخ بالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية وبالتركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم: «فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية الذي يقوم على أساس الايمان بالله وصفاته، ويجعل من الله هدفاً للمسيرة، وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض، هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للانسان بوقود لا ينفد»[٤٣٣].

وهكذا فالدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تقدم (المركب الحضاري) الذي يعبئ الأمة، ويفتح لها الطريق نحو التقدم باتجاه المثل الأعلى. إنّ الدولة الإسلامية هي، من هذا المنظور، دولة المسافات البعيدة واللامحدودة. كما أنّ هذا المركب الحضاري هو الذي يحلّ مشكلة التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية. لقد طرح ف. فوكوياما هذه المشكلة في نظريته حول نهاية التأريخ ، ويرى، معتمداً في ذلك على افلاطون وهيجل، بأنّ «الرغبة في الاعتراف» هي التي تحلّ التناقض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وأن الرغبة في الاعتراف هي المحركة للتاريخ. غير أنّ هذه الفكرة لا تملك، في حدّ ذاتها، القدرة على حلّ مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع.

« معنى الوجود » لا
« الرغبة في الاعتراف »

وهنا يتجلّى عطاء الصدر حيث يرى أن «معنى الوجود» هو الذي يجعل الفرد يخرج من أنانيته الضيقة لينفتح على المجتمع وعلى الأمة وعلى الانسانية. وينتقد الصدر كلّ الانظمة التي تنطلق من الرؤية المادية الى الكون؛ لتؤسس عليها نظريتها حول التقدم. وهنا يمكننا القول في سياق نقد الصدر للنظامين الاشتراكي والرأسمالي بأنّ فكرة الرغبة في الاعتراف لا تكفي وحدها لتعبئ الفرد والمجتمع طالما أنّ هذه الرغبة محصورة في الإطار المادي النفعي. إنّ الرغبة في الاعتراف كما

يطرحها فوكوياما ليست لها آفاق مستقبلية حتى تصبح محركة نحو التقدم، هي محدودة بمحدودية الرؤية البرجماتية النفعية التي تنشط بموجبها. فالمنفعة تعبر عمّا هو كائن، ولا يمكن أن تكون قيمة أخلاقية معبئة؛ لأنّ القيمة تعبر عمّا يجب أن يكون. إن إلزامية الرغبة في الاعتراف إلزامية محدودة، إذاً لا تستطيع أن تتجاوز الاطار الفردي. وعلى العكس من ذلك فإنّ مفهوم معنى الوجود الذي صاغه الصدر، وهو مفهوم يربط الإنسان بالغيب وبالعالم الآخر ويربط عمله بالجزاء الأخروي. إنّ هذا المفهوم هو الذي يملك القوة التعبوية والإلزامية عن اقتناع داخلي (تقوى الله). ومفهوم معنى الوجود يحرّر، كذلك، الانسان من الأنانية ليربطه بالمصلحة العامة، بل بالمصلحة الانسانية حيث يمنع الاسلام استغلال الشعوب، ويربط العلاقة بين الشعوب على أساس العدل والحق ومساعدة المستضعفين وتحريرهم من بطش المستكبرين(٤٣٤).

هكذا يربط الصدر معنى التأريخ بالدولة والرسالة والأمة، فيصبح هذا المعنى كونياً تابعاً لكونية الرسالة الإسلامية والأمة الإسلامية(٤٣٥).

٤ ـ الأمـة: ارتباط الأمة بالتأريخ

إنّ ما يميز الأمة الإسلامية، بالنسبة للصدر، هو وعيها التاريخي الذي لا ينقطع ولا يمكن أن يزول. قد يضعف هذا الوعي وتقل ثوريته على الواقع المنحط، ولكنه يبقى متجذراً في عمق ذهنية إنسان العالم الإسلامي وعواطفه(٤٣٦). فالوعي التاريخي يعتمد على زمان تاريخي غير عادي هنا وليس كسائر الازمنة التأريخية؛ لأنّه يستمد حقيقته من عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي عصر الوحي. من هنا فإنّ معنى التأريخ يعتمد في الاساس على هذا الوعي، بل هذا الوعي هو الذي يصنع التأريخ؛ لأنّ المسلمين يثورون ويجاهدون ويسعون الى التحرر من كلّ العوائق التي تقف أمام عودة الأمة الى مسرح التأريخ بالرجوع الى الأصل؛ الى عصر الوحي.

فلا يمكن لوعي تاريخي من هذا النوع أن يُبسط أو يؤطر حسب متطلبات الانتاج والاستهلاك، أو يحجز في أُفق نظري وضعي أو نفعي أو امبريقي، كما يتجلّى ذلك في كتابات فوكوياما حول نهاية التأريخ. إنّ التغافل عن هذا الوعي معناه التغافل عن الواجب الشرعي؛ لأنّ بمجرّد الانتماء الى الاسلام يتمّ الانتماء الى الأمة والى التأريخ في أُفق وفي اتجاه معنى معين للتاريخ: وعد الله بنصر الأمة الإسلامية.

إنّ معنى التأريخ من هذا المنظور، هو معنى متجذر في عمق وعي انسان العالم الاسلامي. وزوال هذا المعنى أو تغييره يعني خروج الأمّة عن الاسلام. وهذا ما لا يمكن تصوره شرعاً (لأنّ الحفظ الالهي للقرآن الكريم يلزم عنه استمرارية الأمة الإسلامية عبر التأريخ)، وعقلاً لأنّ أُمّة لها تاريخ وحضارة وإمكانيات مادية وروحية لا يمكن أن تزول كما زالت الأمم الاخرى.

القبلية والقومية
في مقابل «الأمة»

هكذا يتبين لنا أن الرجوع الى الأصل يحفظ معنى التأريخ من الزوال ومن التغيير؛ لأنه على العموم هو الحفظ لتاريخ الأمة، التأريخ ككل أي ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها. لذلك ربط الصدر مشكلة التنمية بالأمة لا بالقومية[٤٣٧] فالتنمية في العالم الاسلامي ليست ـ في نظر الصدر ـ مجرّد تغييرات اقتصادية واجتماعية وثقافية. بل هي نهضة حضارية. والنهضة الحضارية في العالم الإسلامي المتخلف تتطلب تعبئة جهادية لا يمكن للقومية أن تكون إطاراً أيديولوجياً وفكرياً لها. فالأمة هي التي تسير في خط معنى التأريخ في نظر الصدر. والقومية ـ كمجتمع مغلق ـ تسير في الخط المعاكس لمعنى التأريخ. هذا التناقض بين مفهومي الأُمة والقومية بدأ منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فالصراع قد بدأ منذ حادثة السقيفة بين الأمة كمجتمع كوني وبين النزعة القبلية كمجتمع مغلق. هذا الصراع كان، وما يزال، يعبر عن التناقض

بين نوعين من الوعي القرآني والوعي الجاهلي(٤٣٨). وعلى العموم فقد كانت السلطة بعد تحول الخلافة الى ملك هي التي تمثل الوعي الجاهلي الى درجة أن تحقيب التأريخ تمّ بالرجوع الى القبيلة. فهناك العصر الأموي والعصر العباسي وهكذا.. في حين أنّ الشعوب الإسلامية المكونة للأمة تمثل الوعي القرآني. وفي العصر الحديث فإنّ السلطات في العالم الاسلامي (الدول القومية) تمثل الوعي الجاهلي وشعوب العالم الاسلامي تمثل الوعي القرآني المرتبط شرعاً وعقلاً بمعنى التأريخ .

نتائج النظرة الغربية إلى التأريخ

وعلى العكس من ذلك فقد انتهى الفكر الغربي في هذه العشريات الأُخيرة الى مستوى لم يعد يعتمد فيه على التأريخ لتحديد الأهداف وتحديد الغاية أو الغايات (سقوط الأنظمة الاشتراكية وظهور فكرة نهاية التأريخ من جديد عند فوكوياما وغيره من المفكّرين الغربيين).

لقد كان الفكر الغربي ـ خاصة في النصف الأول من القرن العشرين ـ يبرّر سلوكاته تجاه الشعوب بالاعتماد على التأريخ . فقد كان كلّ من النظامين الرأسمالي والاشتراكي يعطي لنفسه أهدافاً تاريخية. فالنظام الاشتراكي يرى بأنّ الطبقة البروليتارية ستحقق رسالتها التأريخية: بناء المجتمع الشيوعي عن طريق الثورة. أمّا النظام الرأسمالي فيرى هو الآخر بأنّ له رسالة تاريخية: تحضير الشعوب.

فقد أدّت هذه النظرة الى التأريخ في كلا النظامين الى قهر الشعوب واستغلالها. ويرى الصدر بأنّ هذه النتائج اللاانسانية للنظامين الرأسمالي والاشتراكي هي نتائج كانت متوقعة حتماً؛ لأنّ هذين النظامين يستمدان حقيقتها من النظرة الوضعية الى التأريخ . وليس الأمر كذلك بالنسبة لمعنى التأريخ في المنظور الاسلامي حيث إنّ مفهوم خلافة الانسان وخلافة الأمة يجعل

من هذه الاخيرة أمةً رساليةً لا تبرّر سلوكاتها تجاه الشعوب بردود الفعل على عوامل ظرفية أو بمنافع مادية، بل تبرّر رساليتها بقيم فوق تاريخية لا تميز بين الشعوب والحضارات. كما أنّ مفهوم الأمة يعطي للتاريخ معنىً خاصاً. فالأمة ليست ما هو كائن بل هي دائماً ما يجب أن يكون على اعتبار أنّها أُمة رسالية فهي أُمة في تحقق مستمر أي في صيرورة مستمرة"(٤٣٩). وكلّ فكرة تشعر بنهاية التأريخ بالمعنى الغربي (الهيجلي أو الماركسي أو بالمعنى الذي يطرحه فوكوياما) فهو معنى للتاريخ يتناقض مع مفهوم الأمة من الناحية الشرعية والتأريخية في نفس الوقت. فالأمة الإسلامية لا تتحدّد بالتراب أو بالعرق أو بكلّ نوع من أنواع الخصوصيات الضيقة والمنغلقة على نفسها، والتي ليست لها طاقة محركة للتاريخ حتى تنهيه؛ لذلك يرى الصدر أنّ ثقل الواقع مهما كان قوياً لا يمكنه أن يوقف حركة الأمة. وعلى العموم، وكما سنرى في آخر هذا البحث، فإنّ فلسفة التأريخ الغربية لم تصل الى مستوى الطرح الفلسفي لفكرة نهاية التأريخ بالعمق الذي طرحه الصدر لهذه المشكلة. إنّ الطرح الفلسفي لمعنى التأريخ عند الصدر مرتبط بنهاية التأريخ من منظور نهاية تاريخ معين لبداية تاريخ جديد لا تنفد طاقاته؛ لأنها ذات مصدر إلهي يربط الانسان بالمطلق، فتصبح العلاقة منتجة لتاريخ يتطلع الى هدف مطلق. فمعنى التأريخ من منظور الطرح الاسلامي الذي حلله الصدر مصدره خارج التأريخ؛ لذلك فهو معنى لا تنفد طاقاته.

ومن هنا يرى الصدر أنّ الأمة توجد في التأريخ، ولكنها كأمة محققة لخلافة الله في الأرض توجد خارج التأريخ، أي تعتمد في حركتها عبر التأريخ على قيم ومفاهيم إلهية؛ لذلك فالأمة تملك الامكانيات القيمية والمفاهيمية لتوجيه التأريخ. وهذا ما يجعلها قادرة على تحدي العوائق التي تقف في طريقها.

التفسير الفلسفي لانحطاط المسلمين

كلما ابتعد المسلمون في حياتهم السياسية والاقتصادية والقيمية عن الأمة، كلما عاكسوا حركة التأريخ ومعناه واتجهوا نحو الانحطاط. وقد بدأت ظاهرة الانحطاط (بدورها الأولي) قبل نهضة الحضارة الإسلامية. بدأت منذ أن تحولت الخلافة الى ملك، فهنا ظهرت جدلية الانحطاط المتمحورة حول النزعة القبلية المناقضة لكونية الأمة وانفتاحها على كلّ الشعوب والثقافات. فالأمة ـ في المنظور الاسلامي ـ لا تقضي على هوية الشعوب بل تربط هذه الهويات بالغاية التي يتحرك نحوها التأريخ؛ لذلك فالأمة (نشر الاسلام أو الفتوحات) تختلف عن الاستعمار الذي يتميز باستغلال الشعوب والقضاء على ثقافاتها. في حين أنّ الأمة الإسلامية مبنية على مبدإ «التعارف». هذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُم شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ ٱللهِ أَتقَاكُم ﴾* فالتعارف قيمة روحية وأخلاقية وسياسية وحضارية يجعل الأمة أمة كونية تتأثر بالعوامل التأريخية وتؤثر فيها؛ لذلك فالأمة والاسلام متلازمان. فهي الإطار الشرعي والسياسي والحضاري لحركة الشعوب الإسلامية عبر التأريخ؛ لذلك يرى الصدر أنّ القومية وما تتضمنه من فصل الدين عن السياسة وتمزق لوحدة العالم الإسلامي هي خطر، لا على وحدة العالم الاسلامي فحسب، بل على الاسلام نفسه. ومن هنا يرى الصدر بأنه على الرغم من أن الأمة واجب شرعي ومطلب جماهيري وتاريخي في نفس الوقت إلا أنّ إعادة بنائها يقتضي جهاداً مستمراً نظراً للعوائق الخارجية المتمثلة في الدول القومية في العالم الإسلامي، وفي العوائق الخارجية المتمثلة في الغرب الذي يدرك بأنّ وحدة الأمة الإسلامية تعني طرح البديل الحضاري الاسلامي مقابل النموذج الغربي. فالجهاد هو وحده القادر على اعادة الأمة الى مسرح التأريخ؛ لأنّ الجهاد

(*) الحجرات: ١٣.

يسرع حركة التأريخ نحو المثل الأعلى بفضل الطاقة الهائلة التي يتضمنها. وهي طاقة تسمح للمسلمين بتجاوز تحديات الامر الواقع. فوجود الأمة والتطلع الى المثل الأعلى متلازمان؛ لذلك يرى الصدر بأنّ هناك علاقة بين وحدة الأمة وشهادة الأمة.

ريادة الأمة ووحدة البشرية

فغياب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمة معناه غياب الريادة أي غياب الرسالية وغياب النموذج الحضاري الاسلامي. ومن هنا فالأمة جزء أساسي من العقيدة الإسلامية، وهي كذلك مشروع حضاري يسير في اتجاه معنى التأريخ؛ ولأنّ الأمة تسير في اتجاه معنى التأريخ فهي الإطار السياسي والحضاري الذي تحقّق فيه البشرية وحدتها.

لقد كتب المفكّرون المسلمون كثيراً عن الأمة، لكن أكثر هذه الكتابات تميزت بالطابع الدفاعي التمجيدي. في حين أنّ الصدر قدم نظرية حول الأمة، فهو قد صاغ هذه النظرية في جوانبها العقائدية والسياسية والاقتصادية والحضارية.

نظرية الأمة

تعتبر نظرية الصدر حول الأمة وعلاقتها بالتاريخ إعادة نظر في الفكر الاسلامي منذ معركة صفين. صاغ الصدر نظرية الأمة انطلاقاً من نظرة تركيبية ثورية لا نظرية توفيقية بالمعنى المهادن لهذه الكلمة. ربط الصدر مفهوم الأُمة بالوعي القرآني المناقض للوعي الجاهلي من حيث إنّ هذا الأخير هو تعبير عن مجتمع مغلق، بينا الأول هو تعبير عن مجتمع مفتوح نحو حركة التأريخ ونحو الكونية.

إذا كان الوعي الجاهلي الذي ظهر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يمثل القطيعة التي أحدثها الخط المنحرف، فإنّ الوعي القرآني يمثل الخط الرسالي.

فالرجوع الى الأصل أي الى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يعني

أنّ الأمة متشبثة بالماضي بالمفهوم السوسيولوجي والنفسي لهذه الكلمة، أي العودة اللاواعية الى الماضي للهروب من ثقل الحاضر، فالعودة الى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لها نوعيتها:

١ ـ هي عودة نقدية منتجة لوعي تأريخي جهادي على اعتبار أنّها تسمح للمسلمين لتمييز الخط الرسالي عن الخط المنحرف.

٢ ـ هي عودة تضع حركة الأمة في التأريخ وفي خط التطلع الى المثل الأعلى.

٣ ـ وهكذا بمجرّد العودة الى الأمة كاطار سياسي وحضاري لحياة المسلمين بدلاً من القومية، يكون المسلمون قد وضعوا أنفسهم ضمن التطلع الى نظرة مستقبلية منقطعة النظير؛ لأنها نظرة تدفع بحركة التأريخ الى غاية مطلقة ولا نهائية.

٤ ـ ونتيجة لذلك كلّه أنّ الأمة كمرجعية سياسية وحضارية لشعوب العالم الاسلامي تجعل ظاهرة النهضة والسقوط ظاهرة لها خصوصيتها. فالنهضة هنا تقدم لا نهاية له؛ نظراً للهدف المطلق الذي تتجه نحوه حركة الأمة عبر التأريخ.

الصراع الحضاري

أما مسألة الانحطاط فهي الأخرى لها معنى خاص. انحطاط الأمة لا يعني زوالها كما زالت الحضارات الأُخرى، بل هو انحطاط مؤقت؛ لأنّ ارتباط تاريخ الأمة بالتعالي من موقع الرسالة الخاتمة المستوعبة والمتجاوزة لكلّ الرسالات السابقة يجعل الانحطاط مجرّد عائق في طريق الأمة نحو التحقق المستمر؛ لذلك فالصراع الحضاري بين الأُمة والغرب هو صراع نوعي أي يختلف عن الصراع بين الغرب والحضارات الأخرى؛ لأنّ الأمة الإسلامية تتمتع بثقافة لها بعدٌ غيبي متعالي يمنحها مناعة لاتوجد لدى الشعوب والحضارات الأخرى. فالامة الإسلامية بمجرّد أن توجد تكون أمة رسالية تسعى الى الريادة؛ لأن انضمام الشعوب من أجل هدف هو في حدّ ذاته نموذج حضاري.

وهكذا فالأمة الإسلامية كأمة شاهدة تتصارع مع القضايا الكبرى، ومع التحديات الكبرى، ومع التأريخ المنقطع عن التعالي. إنّ حركة الأمة عبر التأريخ تعبر عن علاقة الواقع بالمثال والنسبي بالمطلق.

ارتباط الأمة بالتأريخ

إنّ ارتباط الأمة بالتاريخ هو ارتباط بنيوي. أي الأمة تستمد حقيقتها من التأريخ . وهذا الاخير يستمد، هو الآخر، صورته ووجهة حركته من الأمة؛ لذلك فالوعي التاريخي هو وعي ملازم لذهنية إنسان العالم الاسلامي الى درجة أنّ نقد التأريخ ليس مجرّد موقف ابستمولوجي، بل هو واجب شرعي. فالجانب الابستمولوجي هنا ملازم للجانب التعبدي (تقوى الله من جراء الموقف الموضوعي تجاه تاريخ الأمة). وهذا ما جعل الصدر يراجع ـ عن طريق التحليل النقدي ـ تاريخ الأمة، ويربط معالم حركة الأمة بعصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي بالخط الرسالي. من هذا الموقع حلل الصدر حادثة السقيفة والتشيع وصفين وكربلاء ودور الأئمة عبر التأريخ.

يجد المسلمون هويتهم في الماضي (عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وبمجرّد أن يرجعوا الى ذلك العصر يصبح لديهم وعي تاريخي مستقبلي. فالرجوع الى عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يعني الرجوع الى مرجعية حركة التأريخ التي تتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي. ويرى الصدر، في هذا السياق، أنّ التأريخ المنفصل عن التعالي قد تحكم في القيم الإسلامية بعد معركة صفين، ومن هذا التطور يخضع تحقيق التأريخ عند الصدر لمتطلبات الاسلام ولتاريخ الأمة حسب موقعه من عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فهناك معالم لمراحل تاريخ الأمة. عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الامامة والخلافة، الملك، كربلاء،... الخ.

مــــصير الأمــة
ومصير البشرية

إنّ توحيد شعوب العالم الاسلامي (أي إعادة بناء الأمة) ليس مجرّد تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية. بل إنّ إعادة بناء الأمة متلازمة مع اعادة بناء إنسان العالم الاسلامي، وجعله يسير في الخط الرسالي المتطلع الى المثل الأعلى(٤٤٠). فبروز الأمة في مسرح التأريخ يتضمن حتماً تغيير العالم؛ لذلك ليس الاستقلال والتحرر من الاستعمار ثم التنمية إلا مجرّد مرحلة من مراحل تأريخ الأمة وتحركها نحو النهضة الحضارية الكونية. فإذا كانت الأمة كما يطرحها الصدر تعبر عن مثالية فهي واقعية. فالأمة الشاهدة تعطي معنى للتاريخ عن طريق الجهاد المستمر، والتطلع الى المثل الأعلى تطلعاً تعبدياً. فالأمة الإسلامية لها مسؤوليتها بالمكانة التي منحها الله إياها: مصير البشرية مرتبط بمصير الأمة.

إنّ الدولة الكونية تنبع من الأمة الإسلامية كأمة منفتحة على حركة التأريخ ومنفتحة على الحضارات انطلاقاً من مبدإ قرآني: «التعارف». فالدولة الكونية لا تنبع من الأمة بمفهومها الغربي المبني على إقصاء الآخر، ولا على الأمة بمفهومها اليهودي المبني على الأرض الموعودة وعلى التقوقع على الذات.

إنّ صراع الأمة مع الحضارات الاخرى هو صراع له معنى خاص يختلف عن الصراع بمفهومه النفعي المبني على ثقافة الاستهلاك والسوق الحرة، وما ينتج عنها من استغلال للشعوب. فصراع الأمة مع الحضارات الاخرى هو صراع قيمي مبني على مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الصراع القيمي منقذ للشعوب من هيمنة المطلقات المزيفة كالصراع الطبقي والربح المادي، والتأريخ والدولة كمرجعيات مطلقة.

٥ ـ النبوة والامامة: « كونية واستمرارية » لا « دورة حضارية »

فمن هذا المنظور هناك فرق جذري بين الرسالة (الإسلامية) والدورة الحضارية. إنّ علاقة الأمة بالغيب أي بالرسالة الإسلامية يجعلها تتصف ـ رغم خضوعها لسنن النهضة والانحطاط ـ ببعد جوهري: الكونية والاستمرارية. فمن هذا المنظور تكمن قوة الرسالة في قدرتها على التأثير في التأريخ واعطائه معنى. وهذه القدرة تستمدها الرسالة من مصدرها الإلهي من جهة، ومن استيعابها للعوامل المؤثرة في حركة التأريخ ، من جهة أخرى. مع العلم بأنّ هذين الجانبين متداخلان. فاستيعاب الرسالة لحركة التأريخ تستمده من مصدرها المتعالي، الذي يسمح لها بالنظرة الكلية والشمولية الى التأريخ .

إنّ تحليل الصدر للرسالات هو تحليل تمّ بأدوات منهجية ومعرفية مرتبطة بالتاريخية كإطار معرفي عام. لكن التأريخية استخدمها الصدر كمنهج ضروري لفهم الرسالة ولكنه منهج غير كافي. فالمصدر الإلهي للرسالة لا يمكن تفسيره عن طريق العلوم الاجتماعية وحدها؛ لأنها علوم لا تكفي نفسها بنفسها[٤٤١]. فالرسالة هي من هذا المنظور، انبثاق يتجاوز الواقع الذي ظهرت فيه. وهذه القدرة على التجاوز تختلف من رسالة الى أخرى. وعلى العموم فالرسالات التي جاءت قبل الاسلام جاءت لتعالج جانباً من جوانب الحياة الانسانية الى درجة أنّ بعض الرسالات تزامنت في مرحلة معينة وأماكن متقاربة. وليس الأمر كذلك بالنسبة للرسالة الإسلامية؛ لأنها ـ بحكم ختم النبوة ـ رسالة كونية تستوعب كلّ الرسالات السابقة وتتجاوزها لتستوعب التأريخ كلّه؛ لذلك جهزت الرسالة الإسلامية بمقومات الاستمرارية وتوجيه الصيرورة التأريخية. ومن هذه المقومات: المبادئ العامة، المفاهيم المتضمنة في الاحكام الشرعية، الإمامة، الاجتهاد...الخ.

لذلك فالرسالة الإسلامية لها طاقة قيمية ومفاهيمية لا تـنفد[٤٤٢]. فـمعنى التأريخ يتشكل، عند الصدر، من تسلسل الرسالات؛ ليـصل هـذا المـعنى الى صورته النهائية في الرسالة الإسلامية الخاتمة وفي عـلاقة الإمـامة بهـا[٤٤٣]. لذلك فالرسالة الإسلامية متعالية وتاريخية في نفس الوقت. إنّ السـائرين في الخط الرسالي والمستوعبين لمتطلباته الى أقصى حدّ وهم الائمة، يجسّدون الرسالة في الواقع أي في المرحلة التأريخية التي عاشوا فيها، كما أنهم يجسّدون الرسالة ليس بمجرّد تحليل تاريخي ينظر الى حياة كلّ إمام عليه السلام كحدث تـاريخي ينتهي بنهاية حياة الامام. بل حياة كلّ إمام تعتبر عنصراً جوهرياً من العناصر المشكلة لمعنى التأريخ . إن حياة كلّ إمام كما تتجلّى في تحليل الصدر هي نـتيجة لتعامل الامام مع متطلبات المرحلة التأريخية من موقع رسالي؛ أي من مـوقع علاقة التأريخ بالغيب أو التعالي. وقد ينتهي هذا التعامل مع متطلبات الواقع الى حدّ تضحية الإمام بحياته عن وعي تقوائي منقطع النظير كما حدث للامـام الحسين عليه السلام الذي مارس الاسلام، تجاه الخط المنحرف، بصرامة مبدئية لا يمكن وصفها أو تحليلها عن طريق العلوم الاجتماعية ذات المـصدر الغـربي، وهكذا فكلّ إمام عاش عصره وتجاوزه في نفس الوقت[٤٤٤].

العـــلاقة بـــين الإسلام والتأريخ

فالصدر قد كشف عن العلاقة بين الاسلام والتأريخ . فالاسلام ـ من حيث هو الدين الخاتم والمكمل لكلّ الرسالات السابقة عـليه ـ جـاء بـفكرة التـطور المستمر لحركة التأريخ . إنّ تسلسل الرسالات يتضمن بصورة مباشرة، في نظر الصدر، أنّ التأريخ في حركة مستمرة، وأنّ لهذا التأريخ معنى وليس عبارة عن حركة فوضوية. فتحليل الصدر للرسالات وللإمامة يـطرح عـدة إشكـاليات فلسفية منها:

١ ـ إنّ الله تعالى لم يترك الانسان وحده للبحث عن معنى وجوده. فالوحي

هدى ورحمة. هو إنقاذ للبشرية في الآخرة وفي الدنيا كذلك بتحرير الانسان من كلّ أنواع الاستلاب وخاصة تحريره من فوضى العبث اللامعقول. فالوحي قد رسم معالم حركة التأريخ نحو المثل الأعلى.

٢ـ التعالي والمحايثة لهما معنى خاص في تحليل الصدر لعلاقة الاسلام بالتاريخ. فالوحي عن طريق الرسالات يعني حضور الله في التأريخ لا على الطريقة الهيجلية؛ لأن الله في الاسلام ليس مفهوماً مجرّداً، بل هو حي قيوم وحضوره في التأريخ يتم عن طريق عنايته ولطفه. كما أنّ حضور الله في التأريخ يتجلّى في محاولة الانسان التخلق بصفاته المطلقة الكمال. فالمحايثة لا تعني حضور العقل الكوني (الهيجلي) في التأريخ. وهو عقل يدل على كلّ شيّ ولا يدل على أي شيّ. والتعالي هنا لا يعني ترك الانسان سدى عبداً لفوضى حركة التأريخ. فالمحايثة ـعن العلاقة بين الانسان والمثل الأعلى ـ تؤكد على التعالي، وتعبر عن عبودية الانسان لله وحده.

٣ـ ونتيجة لذلك فلا وجود لتناقض بين المحايثة والتعالي في تحليل الصدر لعلاقة التأريخ بالتعالي. هذا التناقض قد اصطدمت به كلّ المذاهب الفلسفية الى يومنا، نتيجة للطرح الجزئي والناقص لهذا المشكل. وهو طرح يتأرجح بين التعالي الذي يفصل الله عن الكون والانسان، والمحايثة التي تدمج الله في الكون فتنفي وحدانيته وصفاته. وعلى العموم، فالتعالي الذي طرحته المذاهب الفلسفية يفصل بين الله والكون والانسان. أما المحايثة فتنفي الالوهية بمعناها الحقيقي وتؤله التأريخ مكان الله.

٤ ـ إنّ الانسان يتمتع ـكخليفة لله في الارض ـ بامكانيات تساعده على التوجه الى الله، وتوجيه حركة التأريخ انطلاقاً من علاقته التعبدية مع الله. مع العلم بأنّ إمكانيات الانسان محدودة؛ ولذلك يحتاج الانسان الى الرسالات، التي ترسم له معالم مسيرته ونشاطه المعرفي والعملي.

٥ ـ إنّ الشرك يؤدي الى فوضى في العقل وفي الطبيعة وفي التأريخ.

نبوّات مزيفة

هكذا ينتهي الصدر الى القول: بأنّ فلسفات التأريخ الغربية تعبر عن نبوءات مزيفة لأنبياء مزيفين سواء بالمفهوم الهيجلي الذي رأى في نابليون الروح على فرس كما رأى في الدولة التي ظهرت بعد الثورة الفرنسية الدولة الكونية الممثلة لله في التأريخ. أو بالمفهوم الماركسي الذي يرى في المجتمع الشيوعي منتهى حركة التأريخ. وأخيراً بالمفهوم الرأسمالي كما يتجلّى عند فوكوياما، الذي يرى في الديمقراطية الليبرالية النموذج المثالي والأخير الذي لا يمكن تجاوزه.

هذه «النبوة» الوضعية «ليست لها مبررات معرفية وأخلاقية، في حين أنّ النبوة والامامة في الاسلام (والرسالات السماوية كلّها) تملكان تلك المبررات من مصدرهما الغيبي (الوحي) وما ينتج عنه من عصمة ومن ارتباط بالتاريخ من موقع يجعل (النبي والامام المعصوم) يستوعبان حركة التأريخ بدرجة لا يمكن مقارنتها مع الفلسفة الوضعية، التي هي مجرّد انتاج بشري وظاهرة تاريخية.

الثيوقراطية

لقد حرّر الصدر الفكر الاسلامي من النظرة التجزئية، التي لا تربط الفكر السياسي بالتاريخ من موقع ارتباط هذا الأخير بالرسالة؛ لذلك لم تصبح الثيوقراطية مخالفة للشرع فحسب، بل إنها معاكسة لحركة التأريخ ومعناه؛ لأنها متناقضة مع تطلع الشعوب الى العدالة والمساواة، ونلاحظ في هذا السياق أنّ الصدر يدمج الائمة المعصومين عليهم السلام في حركة التأريخ. فالعصمة الى كونها ظاهرة روحية (مصدرها إلاهي) فهي ظاهرة تاريخية كذلك في نظر الصدر[٤٤٥].

هكذا يصبح المعنى الاسلامي للتاريخ محرراً للشعوب من الثيوقراطية ومن استبداد الحكام؛ لأنّ هناك الخط الرسالي الذي يجسد المعنى الاسلامي للتاريخ. (وهو خط يعتمد على خلافة الأمة وشهادة الانبياء والائمة)، وهناك الخط

المنحرف المناقض للخط الرسالي. فالملك ليس مخالف للشريعة فحسب، بل هو كذلك معاكس لحركة التأريخ ومعناه.

الاحكام السلطانية

وتتجلّى هنا كذلك أهمية العلاقة بين التأريخ والتعالي. هذه العلاقة محررة للشعوب؛ لأنها تفتح مجالاً واسعاً للتغيير وتجاوز ثقل الأمر الواقع، في حين نلاحظ العكس عند كثير من المفكرين المسلمين قدماء ومعاصرين (وهؤلاء ليسوا بالضرورة من فقهاء السلطة، بل نيتهم صادقة ولكن هذه النية لا تكفي) فهم رغم ربطهم التأريخ بالتعالي من موقع ارتباط الدنيا بالغيب وبالحياة الأُخرى، رغم ذلك فإنهم نظروا الى السلطة من خلال التأريخ المعطى، تاريخ الأمر الواقع. فلم يربطوا الحاضر بالرسالة وبالمثل الأعلى. بل برّروا الأمر الواقع، وأصبحت الثورة على الحكام المستبدين فتنة، كما يتجلّى ذلك عند «الماوردي» في كتابه «الاحكام السلطانية» وكذلك في بعض جوانب فلسفة أبي حامد الغزالي. فقد أصبح الأمر الواقع «السلطان المطاع» ـ لا معنى التأريخ المستمد من الشريعة ـ هو المرجعية في المجال السياسي عند كثير من المفكرين المسلمين. ومن هنا ـ مثلاً ظهور مقولة «المستبد العادل» أو عودة ظهورها عند «الشيخ محمد عبده» في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر.

الامامة

فالسلطان المطاع والمستبد العادل وحكم الزمان، هي كلّها مفاهيم تنبع من تاريخ لا علاقة له بالتعالي أي لا علاقة له بالخط الرسالي. وهذا عكس الإمامة ـ وولاية الفقيه التابعة لها ـ التي تنبع من عمق علاقة التأريخ بالتعالي، والتي تسير في الخط الرسالي وتتماشى، نتيجة لذلك، مع معنى التأريخ بمفهومه الاسلامي.

وقد جسد الامام الحسين عليه السلام العلاقة بين الشريعة وصيرورة التأريخ الى حدّ الاستشهاد. فالارتباط بالتاريخ من خلال المبادئ ذات المصدر الغيبي

عنصر جوهري من العناصر المكونة للامامة. سلوك الائمة عليهم السلام ليس سلوكا آنياً وظرفياً "، بل هو سلوك متجذر في تاريخ الأمة. أي سلوك له بعد مستقبلي وكوني وطاقة ومفاهيمية يكتشفها المسلمون عبر التأريخ . ومن هنا فالامام يوجه التأريخ، وليس موجهاً من طرف التأريخ بالمعنى السلبي الذي يدل على أنّ الامام يبرّر الأمر الواقع.

هذا الموقف نلاحظه بوضوح في تاريخ الائمة الاثني عشر عليهم السلام ولدى كلّ الذين ينتمون الى خطّهم الرسالي سواء كانوا ينتسبون مذهبياً وسوسيولوجياً الى الشيعة أو الى السنة. مثلاً مواقف سيد قطب والصدر من السلطة، مواقف الامام الخميني من السلطة والرسالة التي بعثها الى غورباتشوف[٤٤٦]. كل هذا يدل على أنّ الذين ينتمون الى الخط الرسالي يتأثرون بحركة التأريخ تأثراً ايجابياً أي من موقع علاقة التأريخ بالتعالي، لا من موقع التأريخ كمرجعية مطلقة.

العصمة

إنّ عصمة الامام تنتج عنها معرفة (للأمة) ذات مصدر إلهي للاسلام وللواقع وللتاريخ. فالامام لا يعتمد على مظاهر حركة التأريخ بل له قوة النفوذ. فهو لا يحكم على الأشياء في مظاهرها بل في حقيقتها. الامام الحسين عليه السلام مثلاً لم تكن حركته مجرد رفض لشرعية السلطة، بل حركته رسالية تمتد في الآفاق آفاق التأريخ. نلاحظ هذه الفكرة عند الصدر عندما يحلل الامامة على العموم، وخاصة عندما يحلل العلاقة بين الامام المهدي عليه السلام والتأريخ . فهو يحلل العصمة والغيبة (كجوانب ذات مصدر غيبي) تحليلاً سوسيولوجياً (أي بالاعتماد على أدوات علم الاجتماع) ونفسياً وتاريخياً. فالصدر يرى أنّ العصمة هي استيعاب كلي وجذري للرسالة. والغيبة هي التفاعل والاستيعاب الكلي مع حركة التأريخ من موقع العصمة.

الامامة والملك

إنّ التأريخ في نظر الصدر ليس بمادة خام يستخدم لخدمة مواقف معينة خاصة خط الطاعة السياسي، الذي تتميز به المؤسسات الثقافية والسياسية في أنظمة الحكم في العالم الاسلامي. إنّ المنهج الذي اعتمده الصدر في تحليله للإمامة يحتم ـ من زاوية النظرة العلمية والشرعية معاً ـ مقاربة تاريخ الأمة من خلال أداتين: الامامة والملك. أي من خلال مفهومين: مفهوم الخط الرسالي ومفهوم الخط المنحرف.

وهكذا فتحليل الصدر لتاريخ الأمة لم يتم من زاوية أخلاقية فحسب على اعتبار أنّ الخط الرسالي اخلاقي والخط المناقض له هو خط غير أخلاقي. تحليل الصدر يتضمن الجانب الاخلاقي. لكن هذه الاخلاقية تتجاوز الوعظ والارشاد، كما يتجاوز هذا التحليل الحكم الشرعي ليصل الى أُسسه المفاهيمية؛ لأنّ الصدر يستخدم فكرتي الخط الرسالي والخط المنحرف كأدوات لتحليل حركة التأريخ من موقع صياغة رؤية فلسفية الى التأريخ . وبعبارة أدق فإنّ الرسالية والانحراف فكرتان تشكلان مفهومين أي فكرتين منظمتين لتحليل تاريخ الأمة.

هذا الموقف يتناقض تماماً مع الموقف الآخر الذي يسعى الى تغييب القيم التي عبر عنها الصراع بين الامامة والملك في معركتي صفين وكربلاء. هذا الموقف الاخير (الخط المنحرف) يختزل الصراع بين الكونية والقبلية، ويحوله الى مجرد صراع قبلي بين البيتين الهاشمي والاموي؛ وذلك بهدف إحداث قطيعة بين النموذج الحضاري الاسلامي وحركة التأريخ .

إنّ الرؤية الفلسفية الى حركة الأمة عبر التأريخ التي تتميز بها كتابات الصدر تتناقض تناقضاً جذرياً مع ايديولوجيا التبرير (احكام الزمان، السلطان المطاع) التي تبخس الأمة الإسلامية قدرها، فتحول رساليتها ذات المصدر الالهي الى مجرّد نزاع قبلي. والنتيجة أنّ الملك «العضوض» مساوي للامامة.

إنّ تحليل الصدر للامامة والملك يعتمد على التأريخية أي ربط الحوادث بعضها ببعض، ولكنه يرفض التاريخانية (أي الاعتماد على التأريخ) كمرجعية مطلقة لتفسير الحوادث بدون ربط هذا التفسير بمصدر خارج عن التأريخ. ذلك أنّ الامامة تتناقض مع التفسير التاريخاني للأمة حقيقتها كالرسالة والامامة.

إنّ تحليل الصدر لتاريخ الأمة يقوم على اساس فكرة الصراع بين الاسلام كدين كوني وكمشروع لنهضة حضارية كونية، وبين نزعة قبلية تسعى الى تهميش كونية الاسلام وكونية الأمة عن طريق نظرة تجزيئية الى الاسلام تفصل الروحي عن الحضاري. وهذا ما جعل الأمة الكونية التي تتميز بصيرورة تاريخية لا نهاية لها (هي أُمة في تحقق مستمر) تتحول من رسالتها المركزة على التبشير العقائدي الى التركيز على التوسع الجغرافي.

لقد استوعب الصدر بعمق حقيقة هذا الانحراف وأبعاده ونتائجه، فربط بين انحطاط الأمة والانحراف ربطاً سببياً. كما ربط نهضة الأُمة بمعرفة وتجاوز أسباب الانحراف، أي تجاوز معيارية الملك (القبلية، الترف، الاستغلال، الرضوخ للواقع.. الخ) للوصول الى المعيارية الإسلامية المحرر للشعوب والمحركة للتأريخ، والتي تتجسد في الامامة.

إنّ الكشف عن هذه الحقيقة يتماشى، في نظر الصدر، مع مبدإ اعتبار الانسان كائناً حراً، ومسؤولاً، وعاملاً أساسياً في حركة التأريخ؛ لأنّ الامامة تعني التأكيد على خلافة الانسان وخلافة الأمة. أي التأكيد على دور الانسان في المجال الاجتماعي والسياسي والحضاري.

وهكذا تبرز العلاقة بين الامامة وفلسفة التأريخ عند الصدر. فهو لم يحلل الامامة في إطار العقيدة والفقه من منظور تجزيئي، بل إنّ الطرح الكلي للقضايا عند الصدر هو الذي جعله، منهجياً، يحلّل مسألة الامامة من منظور فلسفي الى التأريخ. وهو منظور يبين كيف أنّ الملك اغتصب الحقيقة التأريخية، وما زال

يغتصب هذه الحقيقة الى يومنا هذا لخدمة السلطة المنقطعة عن انسان العالم الاسلامي وأحاسيسه وتطلعاته(٤٤٧)!

الامامة إذاً هي حوار مع التأريخ ومع العصر الذي نعيش فيه. فالامامة هي المستقبل وهي التقدم؛ لذلك فالامامة، من هذا المنظور، تحتوي على معايير ومفاهيم وممارسات تجعل المسلمين يميزون بينها وبين كلّ أنواع «المهدويات» الوضعية(٤٤٨). كما تتجلّى في الماركسية وفي الليبرالية. فهذه المذاهب تتصور خلاص الانسانية عن طريق التقدم في الميدان الاقتصادي والعلمي دون ربط هذا التقدم بالغيب.

ويرى الصدر في هذا السياق أنّ التغيرات التي تنتظرها البشرية هي تغيرات كبيرة وجذرية، تغيرات تحدث قطيعة مع الواقع الفاسد. لذلك تحتاج هذه العملية، في نظر الصدر، الى إطار معرفي وقيمي خارج عن الظروف الاجتماعية والتأريخية التي يراد تغييرها. لكن هذا لا يكفي وحده في نظر الصدر، إذ لابد للشخص الذي سيقود عملية التغيير أن يكون خارج التأريخ وفي التأريخ في نفس الوقت. وهذا هو معنى الغيبة(٤٤٩).

٦ ـ الانتظار:

مفهوم ايجابي

فالصدر لا يجعل من معنى التأريخ مجرّد عاطفة عفوية. إنّ انتظار ظهور الامام المهدي عليه السلام ليس مجرّد انتظار نابع من الغليان العاطفي، الغليان العاطفي بدون تأطير شرعي ومفاهيمي هو غليان عاطفي سلبي لا يغير التأريخ؛ لذلك أطر الصدر الغيبة الصغرى والكبرى والانتظار والظهور تأطيراً مفاهيمياً مرتبطاً بقوانين التأريخ؛ لذلك ينظر الصدر الى فكرة الانتظار من خلال متطلبات القرآن الكريم. وهي متطلبات تتمحور كلّها حول مسؤولية الانسان المؤسسة على التوكل على الله؛ لذلك يرى الصدر أنّ علاقة المسلم مع المستقبل هي علاقة تفاعل متبادل التأثير. فاذا كان المستقبل يؤثر في الانسان، فإنّ

الانسان يؤثر، بدوره، في المستقبل الى درجة أنّ هذا الأخير يصبح نتيجة لوعي الانسان وعمله. في هذا السياق طرح الصدر مفهوم الانتظار، طرحه في معناه الجهادي كاستعداد مستمر لمجابهة المشاكل القادمة. هذا النوع من الانتظار بعيد عن الطوباوية وعن المثالية كذلك، فإذا كانت هناك مثالية فهي مثالية نوعية تختلف عن المثاليات الحالمة أو المثاليات المتطرفة، التي لا تنطلق من الواقع والتي لا تعتمد على اي مرجعية. فمقولة الانتظار كما يطرحها الصدر تقوي الجهد التغييري لدى المسلمين وتحفظه من الزوال.

فالانتظار ـ من هذا المنظور ـ لا يعني الاستسلام للأمر الواقع عن طريق الهروب منه، بل الانتظار يعني مجابهة الواقع مهما كان فاسداً ومظلماً من موقع الانفتاح المطمئن على المستقبل الموعود. هذا هو منطق الانتظار عند الصدر، وهو منطق يحول التشاؤم الى تطلع والى انتظار وتجاوز للعوائق والصعوبات.

هدف واقعي لا خيالي

إنّ الزمان يسير نحو غاية. وهنا يصبح الزمان زماناً تأريخياً؛ لأنّ الانسان يعرف بأنه يتّجه الى هدف والى غاية. إنّ الغاية التي يتطلع اليها الانسان ويتّجه التأريخ نحوها قد تكون مجرّد حلم أو مجرّد هروب من الواقع القاسي. فالانتظار هنا هو انتظار لا أساس له، هو مجرّد ظاهرة نفسية ليست لها أسس لا في الواقع ولا في التأريخ .

وهنا يتجلّى الفرق بين الأهداف الخيالية أو الاسطورية والأهداف التي تستمد حقيقتها من التأريخ . وفي هذا السياق ينبغي التميز بين كلّ أنواع المهدويات والطرح الإسلامي لظهور الإمام المهدي عليه السلام إذا كانت كلّ أنواع المهدويات الأخرى تمثل تطلعات الإنسان نحو مجتمع مثالي، وهي تطلعات تتيه في متاهات الوضعية (كالماركسية) أو المثالية (كالهيجلية)، فإنّ الطرح الاسلامي على عكس ذلك ينطلق من حادثة تاريخية: الامام المهدي عليه السلام كائن واقعي وجد في التأريخ وما زال موجوداً في التأريخ وهذا من أسرار قوته؛ لأنّ

وجوده في التأريخ (الغيبة الكبرى) يجعله يعيش الحركة التأريخية ويستوعب -عن قرب وعن عمق- نشوء الحضارات ونهضتها وسقوطها كما يرى الصدر[٤٥٠]؛ لذلك فإنّ الانتظار هنا له معنى خاص. إنّه انتظار مبني على الواقع وعلى التأريخ، وتنتج عنه مثالية واقعية لا مثالية متطرفة. فالانتظار مبني على ظاهرة تاريخية ومعقولة ولكنها، في نفس الوقت، تتجاوز العقل والتأريخ.

الواقع والمثال

هناك دائماً فجوة أو قطيعة بين الواقع والأهداف التي يتطلع اليها الإنسان. وهذا التطلع، كما رأينا، موجود لدى كل الشعوب، هو كوني في نظر الصدر، غير أنّ هذا التطلع الى مستقبل زاهر يتخذ شكلاً آخر في الديانات السماوية على العموم وفي الاسلام على وجه الخصوص: وعد الله بنصر المؤمنين وظهور الامام المهدي عليه السلام. مع العلم بأنّ ربط الحياة الدنيا بالآخرة ينتج عنه، بالضرورة، انتظار وتطلع الى المستقبل.

إضافةً الى هذه العوامل التي تنتج ذهنية الانتظار وتدعمها، هناك الأمة الملازمة للرسالة الخاتمة وللدين الاسلامي الكوني. فالأمة كونية ووضعيتها في مرحلة تاريخية معينة ليست إلا وضعية مؤقتة على اعتبار أنّ الأمة كأمة كونية هي تحقق مستمر نحو ظهور الدولة الكونية على يد الامام المهدي[٤٥١].

وهكذا يتبين لنا مما سبق أنّ الصدر حلّل علاقة الواقع بالمثال، أو علاقة ما هو كائن بما يجب أن يكون من موقع منهجي: معرفة قوانين وسنن حركة التأريخ؛ لذلك اختلفت رؤية الصدر الى مستقبل الأمة والبشرية كلّها عن سائر المفكرين الغربيين وكذلك عن كثير من المفكرين المسلمين، الذين تغافلوا عن هذا المنهج العلمي فسقطوا في فخ المثالية المتطرفة، وبدلاً من المعرفة الحقيقة لعوامل التغيير لجأوا الى الاطروحات التمجيدية والاخلاقية، والى ردود الفعل الانفعالية تجاه ثقل الواقع والمستقبل الموعود.

المستقبل المتوقع
والاستشهاد المتكرر

إنّ فكرة الانتظار تعني ـ في الرؤية الإسلامية ـ أنّ المستقبل كغاية عامة متوقع سلفاً (انتصار الاسلام على سائر الديانات والايديولوجيات)[٤٥٢] لكن هذه الظاهرة لا تنفي، بالنسبة للصدر، المشاكل والمحن التي ترافق مسيرة المسلمين نحو الهدف. وقد كانت المحنة الاولى والكبرى استشهاد الامام الحسين عليه السلام، والحرب التي شنها النظام البعثي في العراق على الجمهورية الإسلامية في ايران.

وهكذا فالصدر يربط بين الانتظار (كمثالية) وبين الواقع بكلّ ثقله ومآسيه ومحنه. ان هذا الموقف المعرفي لا يمكن إرجاعه الى أي مذهب من المذاهب الفلسفية الغربية. فهو ليس واقعياً على غرار النزعة التجريبية المستغرقة في الواقع الآني وليس مثالياً منقطعاً عن الواقع. فالنمط المعرفي الذي يعتمد عليه الصدر في تنظيره للتأريخ هو تركيب بين الواقعية والمثالية. ومن هنا فالانتظار ليس مجرد أمل، بل الانتظار عند الصدر يجمع بين الواقعية والمثالية من حيث كونه (أي الانتظار) حكماً شرعياً.

إنّ تمزق وحدة الأمة والتخلف والاحوال المأساوية التي يعاني منها المسلمون لم تقض على تطلع ذهنية انسان العالم الاسلامي الى الخلاص. فهناك ثقة إيمانية تجاه المستقبل. فالمسلمون يتوقعون وقوع المشاكل والعوائق وينتظرون الخلاص في نفس الوقت. من الخصائص الأسياسية للقرآن الكريم أنّه يتوجه نحو المستقبل. النظرة المستقبلية في القرآن الكريم واضحة لا تحتاج الى تأويل. ويرى الصدر أنّ الشريعة قد وضعت منهجاً لهذه النظرة المستقبلية: منطقة الفراغ. أي قراءة القرآن الكريم قراءة حركية. فكلام الله يفتح الماضي والحاضر نحو المستقبل[٤٥٣].

وهكذا يتجلّى لنا من خلال كتابات الصدر أنّ الانتظار الذي أكد عليه هو

انتظار ايجابي يعتمد على الجهاد والاجتهاد أي العمل على بناء دولة اسلامية كمرحلة أولية؛ لتعجيل الظهور (ظهور الامام المهدي عليه السلام وتحقيق الدولة الكونية)، كنظرة مستقبلية وقوة معبئة للشعوب الإسلامية في مسيرتها نحو المثل الأعلى. هناك توتر في نفسية إنسان العالم الإسلامي تجاه الواقع الفاسد. وهذا ما ينتج عنه تطلع نحو ما يجب أن يكون، هذه ظاهرة ثابتة في ذهنية انسان العالم الاسلامي. فليس الانتظار تخميناً ميتافيزيقياً مجرّداً أو تنبؤاً وهمياً "، بل هو موقف إيماني عقائدي ينتج عنه توقع يرتكز عن مقاربة المسألة، مسألة انتظار بقدر ما هي استعداد وتهيؤ لعصر الظهور بتدخل انسان العالم الاسلامي في حركة التأريخ : الانسان كفرد وكمجتمع وكأمة ودولة[٤٥٤]. إنّ المستقبل يخيف ويرعب أو يحمّس. إنّ موقف الحضارات من المستقبل يتأرجح بين الخوف والأمل والوهم والانتظار. لكن الانتظار في الحضارة الإسلامية ليس قابلاً لأي تأويل. الانتظار معناه أنّ المسلمين لا يتحركون نحو المجهول على غرار الحضارات الاخرى، بل يعرفون أين يتجهون ونحو أية غاية يتحرك التأريخ.

٧ ـ التقدم:

إنّ فكرة غاية التأريخ ملازمة لفكرة معنى التأريخ . فإحداهما تتضمن وجود الأخرى. يشبّه اشبنجلر الحضارة بالكائن الحي. هو يعتمد على النظرية العضوية لتحليل وتفسير حركة التأريخ من خلال مراحله والغاية التي يتّجه نحوها. فالحضارة في نظر هذا الفيلسوف كالكائن الحي: تولد، تنمو، تنحط ثم تموت. ويرى اشبنجلر (Spengler) أن الحضارة الغربية قد وصلت الى مرحلتها النهائية. إنه «انحطاط الغرب» الذي يتماشى مع منطق التأريخ في رأي هذا الفيلسوف. أما توينبي (Toynde,e) فيرى بدوره بأن كل حضارة تتحرك حسب مراحل طبيعية: البروز، النمو، الانحطاط والتفتت. فالحضارات التي تزول هي تلك التي لا تستطيع مجابهة التحديات، التي يطرحها التأريخ أمامها

وتطرحها الطبيعة. فالحضارات التي تبقى على قيد الحياة هي التي تستطيع مجابهة التحديات.

إنّ هذه الرؤى الى التأريخ تعترف، على العموم، بتداول الحضارات. ولكنها تبقى ـ على الرغم من ذلك ـ رؤى محجوزة داخل التأريخ. هي ظواهر تاريخية تتأثر الى حدّ كبير الى أقصى درجة بالمرحلة التأريخية، التي عاش فيها أصحابها كما أشرنا فيما سبق.

معنى التأريخ عند الصدر

وهنا يتجلّى لنا بوضوح الطرح الفلسفي للتاريخ عند الصدر وما يتميز به عن سائر الاطروحات الاخرى. فمعنى التأريخ كما يطرحه الصدر ليس مجرد ظاهرة تاريخية (انعكاس لظروف المرحلة التأريخية)، بل يتمتع مفهوم معنى التأريخ عند الصدر بمقومات تحرره من ذاتية المؤرخ ومن ذاتية أو نسبية المرحلة التأريخية؛ لأن معنى التأريخ في الرؤية الإسلامية مصدره القرآن الكريم. ففلسفة التأريخ هنا تعتمد على إطار تنظيري عام يقدمه القرآن الكريم، ويمنع الرؤية الى التأريخ من الانحراف، كما يمنع الأمة من الخضوع للأمر الواقع أي لواقع المرحلة التأريخية الفاسد كالانحطاط والتخلف والتبعية.

نقاط الاتفاق والافتراق

لاشك أنّ الصدر يلتقي مع فلسفات التأريخ الغربية التي ترى بأن العصر الذهبي يوجد أمامنا في المستقبل. فالبشرية تتحرك وتتقدم نحو العصر الذهبي. (مع العلم بأن فلسفات التقدم المتفائلة والتي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد حلّت محلها فلسفة للتاريخ متشائمة نتيجة للاصطدام بالواقع: الحرب العالمية الاولى والثانية والاستغلال والتلوث.. الخ) غير أنّ مفهوم التقدم عند الصدر يختلف عن مفهوم التقدم عند فلاسفة الغرب. فالنظرة الغربية الى التقدم تتأرجح بين القول بأن حركة التأريخ تتجه نحو تحرير الانسان كفرد (الرأسمالية) أو تحرير الانسان كمجتمع (الاشتراكية). وهذه الرؤية ـ على

العموم ـ لا تفتح التقدم على أبعاد روحية، بل تطرح مشكلة التقدم طرحاً ناقصاً؛ لأنها لم تعالج حركة التأريخ ومعناه إلا من جانب واحد هو الجانب المادي أو الجانب الفردي على حساب الجانب الاجتماعي أو العكس.

في حين أنّ الرؤية الإسلامية الى التقدم التي صاغها الصدر هي رؤية شمولية تنظر الى الحياة الانسانية في كل جوانبها المادية والروحية الفردية والاجتماعية.

مصدر فكرة الخلاص

إنّ فكرة النظرة المستقبلية وما يلازمها من حالات مثالية تتمثل في فكرة الخلاص، هي فكرة تستمد مصدرها من الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والاسلام). مع العلم بأن الاسلام أكمل الديانات السابقة عليه وتجاوزها من حيث إنه الديانة الخاتمة والكونية. فكرة الخلاص نجدها بصورة مختلفة في فلسفات التأريخ المؤسسة على النظرة المادية الى الكون مثل الماركسية. فماركس قد تنبأ بتحرر البشرية من كل انواع الاستلاب. لكن هذا الخلاص ليس مصدره متعالياً على التأريخ. فماركس أسس التحرر من الاستلاب والوصول الى المجتمع المثالي، أسس كل ذلك على قوانين التأريخ.

من يصنع التأريخ ؟

أما التقدم عند هيجل فهو عبارة عن حركة جدلية نحو المجهول على اعتبار أنّ الذين يصنعون التأريخ لا يعرفون اتجاهه، بل لا يعرفون أنهم يساهمون في صنع التأريخ. وهذا عكس الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر حيث يرى أنّ المسلمين يستوعبون حركة التأريخ بفضل معالم هذه الحركة: انتصار الحق على الباطل، وعد الله بنصر المؤمنين، ظهور الامام المهدي وتشييد الدولة الإسلامية الكونية.

وهذا لا يعني أنّ معنى التأريخ لا يظهر إلا في نهاية التأريخ. فكل جيل قيمته في ذاته وله دوره في حركة التأريخ؛ لأن فكرة الجزاء تعم كل الاجيال وليست

خاصة بجيل معين(٤٥٥). فالرؤية الإسلامية الى التأريخ تختلف عن نظريات التقدم في الغرب، التي ترى في الاجيال السابقة مجرد وسيلة للوصول الى الاجيال اللاحقة اجيال الحداثة والتقدم.

التبرير

لقد انتقد الصدر الفلسفة نقداً جذرياً؛ لذلك رفض فلسفات التأريخ الغربية والفكر السياسي المرتبط بها. وهي فلسفات تعتبر ان للواقع وللمعقول هوية واحدةً، وأن هذه الهوية هي أعلى ما وصلت اليه العقلانية. خاصة عند هيجل الذي يرى أنّ كل واقعي معقول وكل معقول واقعي.فهذه الفلسفة تبرر منطق الدولة باسم منطق التأريخ . وتنتهي ـ تبعاً لذلك ـ الى تبرير الامر الواقع. في حين أنّ الصدر لا يبرر الدولة باسم التأريخ، بل يبرر الدولة باسم الشرع وباسم التأريخ الذي يتحرك في الخط الرسالي.

مراحل التأريخ
عند الصدر

وقد تناول الصدر مشكلة مراحل حركة التأريخ بالتحليل، حيث يرى أنّ البشرية مرّت بمرحلة أولية تسمى مرحلة الحضانة (آدم وحواء ونزولهما إلى الأرض)، ثم مرحلة الفطرة أو الوحدة (عدم وجود الاختلاف بين الناس حيث كانت الحياة بسيطة مبنية على الفطرة، ومرحلة الاختلاف نتيجة لتعقد الحياة الاجتماعية، وتضارب المصالح بين الفرد والمجتمع وبين المجتمعات بعضها مع بعض. ويذهب الصدر عكس ما ذهب اليه ماركس، عندما رأى هذا الأخير أنّ الأساس المادي في حياة الانسان (تطور وسائل الانتاج) هو المحرك للتاريخ وهو الذي يؤثر في الطبيعة البشرية. فالصدر يرى بأن الطبيعة البشرية المتمثلة في الامكانيات الفكرية والقيمية هي التي أثرت في تطور وسائل الانتاج.

حركة التأريخ والعلاقة
الثلاثية للإنسان

ويرى الصدر أنّ حركة التأريخ تخضع لعلاقات ثلاث هي: علاقة الانسان

بالانسان وبالطبيعة وعلاقة الانسان بالله. وهذه العلاقات تعتبر كلّها من سنن الله في الكون. إنّ علاقة الانسان بالله هي التي تجعله كائناً مندمجاً في الطبيعة وفي المجتمع ومتعالياً عليهما في نفس الوقت بصفته خليفة لله في الطبيعة وفي الأرض؛ لذلك يرى الصدر أنّ الانسان هو العنصر الرئيسي في حركة التأريخ ، وأنّ التأريخ يستمد معناه من علاقة الانسان بالله وهي علاقة تنتج عنها عقلانية صارمة: اله واحد، وبشرية واحدة، ومصير واحد: اتجاه التأريخ نحو غاية إلاهية. لكن الصدر لا يهمل دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في حركة التأريخ . فهذه العوامل أساسية وضرورية لاحداث التغيير ولكنها ليست كافية. فالانسان لا يستطيع تغيير أوضاعه إذا كان لا يستطيع أن يتعالى على هذه الأوضاع. أي إذا كان خاضعاً لحتمية مطلقة. فالانسان خليفة لله في الأرض. أي له القدرة على تجاوز العوائق بما يملك من جوانب روحية وعقلية تجعله يتطلع الى ما يجب أن يكون، الى «المثل الأعلى» كباعث رئيسي لحركة التأريخ . إنّ التطلع الى المثل الأعلى حالة طبيعية في الانسان الى جانب كونه بعداً عقائدياً حيث إنّ التطلع الى غيرالله شرك ومتناقض مع الفطرة كما يرى الصدر. لكنّ هناك مثلاً «عليا» مختلفة. هناك أيضاً مثل «عليا» مزيفة تشكل عائقاً أمام حركة التأريخ؛ لأنّ إطلاقيتها مزيفة. وهناك المثل الأعلى الحقيقي (الله تعالى) الذي يفتح أمام التأريخ حركة لا نهاية لها.

علاقة الإنسان بالمثل الأعلى

ويرى الصدر أنّ علاقة الانسان بالمثل الأعلى تكون واعية أو غير واعية. فإذاكانت واعية فإنها تكون علاقة تعبدية. أي علاقة مبنية على تحرك مسؤول نحو الله[٤٥٦] واذا كانت هذه العلاقة غير واعية فانها تنتج تحركاً غير مسؤول. فالحركة المبنية على الوعي والمسؤولية تعجّل حركة التأريخ هي عملية تشريعية لاحداث التغيير الذي يقود الى النهضة والى تقدم لا نهاية له.

غير أنّ حركة التأريخ نحو المثل الأعلى ليست حركة خطّية أي ليست تقدماً

خطّياً، بل هذه الحركة هي، في نظر الصدر، حركة لولبية صاعدة نحو الله. هناك تقدم خطي إذا نظرنا الى تاريخ البشرية ككل. ولكن خطية هذا التقدم ليست متواصلة، فحركة التأريخ تتعرض للصعود والهبوط لأن هناك انحرافات نتيجة لاتباع البشريه (مثلاً) مزيفة تشكل عائقاً امام حركة التأريخ. وهنا يأتي الإمداد الغيبي عن طريق الرسالات السماوية، التي تهدي البشرية وتوجهها نحو المثل الأعلى الحقيقي. الرسالة الخاتمة (الاسلام) أتت لتكمل كلّ الرسالات السابقة ولتوجه البشرية من جديد نحو المثل الأعلى. لكن كمال الرسالة الخاتمة وشموليتها لم يمنع من وقوع انحرافات بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فحركة الأمة الإسلامية عبر التأريخ تعرضت، وما تزال، الى صور مختلفة من الابتعاد والانحراف عن الخط الرسالي؛ لذلك سترتبط الرسالة الإسلامية مع التأريخ ارتباطاً مبنياً على العصمة مع ظهور الامام المهدي عليه السلام؛ لتتجه البشرية اتجاها رسالياً نحو المثل الأعلى.

فكرة التغيير

ومن هنا يرى الصدر أنّ فكرة التغيير (تغيير الأوضاع الفاسدة المبنية على الظلم) ذات اتجاهين: اتجاه يسعى الى تغيير الجانب المادي الملازم للأنظمة المستبدة، واتجاه يسعى الى تحقيق صفات الله في الحياة الانسانية ـ تحقيقاً نسبياً طبعاً ـ كالعدل والمساواة والعلم والقدرة. إنّ هذا الاتجاه الأخير ذومصدر إلهي يحمل متطلبات التغيير وقيمه من موقع متعالي على التأريخ ؛ لذلك فإنّ هذا الاتجاه وحده هو القادر على جعل حركة التأريخ تتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي. ومنهج التغيير في هذا الاتجاه لايعتمد على إزالة التناقضات الاجتماعية بل يتجه الى عمق هذه التناقضات في ذات الانسان. فهو يحاول ازالة التناقض الداخلي للانسان. فعملية تغيير التأريخ تبدأ من الذات لتنتهي الى المجتمع لإزالة كلّ أنواع الاستغلال والاستلاب[٤٥٧].

التغيير وإرتباطه بالآخرة

وهذه نقطة اختلاف مع الفكر الغربي كما يتجلّى عند فوكوياما في هذه الأيام. فهذا الأخير يبني حركة التأريخ على الرغبة في الاعتراف أو التيموس (الفكرة أخذها فوكوياما من فلسفة كل من افلاطون وهيجل ثم طورها). فالرغبة في الاعتراف هي التي تجعل الأفراد يقومون بالأعمال التي لا يستفيدون منها بصورة فردية ومباشرة. إنّ الرغبة في الاعتراف تتخذ معنى آخر في نظر الصدر عندما تربط بمعنى الكون والحياة. إنّ معنى الوجود هو الذي يبرّر تضحية الفرد في سبيل المجتمع (من الجهاد الأكبر الى الجهاد الأصغر). فالتناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية يزول عن طريق إيمان الانسان بأنّ حياته لا تنتهي بالموت الجسدي. فهناك الجزاء الأُخروي. وهكذا يكشف الصدر عن البعد التغييري والثوري للبعث. فكرة البعث وما يرتبط بها من مفاهيم وقيم كالجهاد والعمل الصالح وتقوى الله تتجاوز بصورة جذرية الإطار النفعي الضيق لفكرة التيموس (الرغبة في الاعتراف).

لذلك فتغيير العالم فكرة ملازمة لفهم العالم في نظر الصدر. يقول غالب حسن: «فهو (أي الصدر) قد تجاوز (هيجل) باتجاه (ماركس)، واستوعب (ماركس) باتجاه (هيجل). ولكن لا على اساس الجمع التلفيقي المفتعل وإنما برؤية شاملة نابعة من ذكائه المفرط ومنغمسة بحرارة إيمان...»[٤٥٨].

البرهان بالمستقبل

إنّ كلّ فلسفات التأريخ تتشكل انطلاقاً من خلفية: هي معنى التأريخ. هذه الخلفية هي في الحقيقة نوع من البرهان بالمستقبل على اعتبار أنّ معنى التأريخ يتحدّد في أكثر جوانبه بالغاية التي يسعى نحوها التأريخ. وقد كان هذا البرهان بالمستقبل، وما يزال، وسيلة لتبرير الاستبداد وقهر الشعوب.

فالاستعمار برّر باسم تحضير الشعوب، والأنظمة الدكتاتورية في البلدان الاشتراكية بررت باسم زوال الطبقات في المستقبل.

لاشك أنّ الفكر الاسلامي يعتمد في تنظيره لفلسفة التأريخ على فكرة المستقبل وفكرة البرهان بالمستقبل. كوعد الله بنصر المؤمنين، وظهور الامام المهدي، وانتصار الحق على الباطل. لكن البرهان بالمستقبل كما يطرحه الفكر الإسلامي وكما يطرحه الصدر على الخصوص ـ بالإضافة إلى أنّ هذا الطرح ليس مجرّد ظاهرة تاريخية على غرار فلسفات التأريخ في الغرب، التي تتصور المستقبل حيث المرحلة التأريخية وظروفها، أي بالإضافة الى المبررات المعرفية، التي يستمدها الطرح الاسلامي لدى الصدر من علاقة التأريخ بالغيب أو بالتعالى، فإنّ البرهان بالمستقبل في رؤية الصدر الى التأريخ لا يطرح مشكلة مصير الاجيال. ونعني بهذه الفكرة (كما أشرنا فيما سبق) أنّ كلّ فلسفات التأريخ الوضعية تعتبر الأجيال السابقة بالنسبة لغاية التأريخ أو نهايته، مجرّد وسائل يستخدمها التأريخ لبلوغ غايته. في حين أنّ الرؤية الإسلامية كما تتجلّى عند الصدر تربط كلّ الأجيال وكلّ الأفراد بالعمل الصالح وبالجزاء الأُخروي. وهكذا فالاجيال ليست مجرّد وسائل لتحقيق هدف التأريخ في المستقبل: بل لكلّ جيل غايته في ذاته جماعةً وفرداً، كما أنّ كلّ جيل يساهم في حركة التأريخ [(٤٥٩)]

تفنيد الطرح الغربي

لقد طرحت فلسفات التأريخ الغربية وحدة الانسانية كموضوع للدراسة التأريخية وتبعاً لذلك وحدة التأريخ البشري وكونيته. ومعنى هذا أنّ حركة التأريخ تتبع اتجاهاً واحداً. فالمسألة مسألة سرعة أو بطء هذه الحركة من مجتمع الى مجتمع آخر.

لقد انتقد الصدر هذه الكونية كما يطرحها فلاسفة التأريخ في الغرب، وذلك من خلال نقده للانظمة السائدة في الغرب (النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي) وطرحه للبديل الإسلامي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والحضاري على العموم. وهو بديل يرفض النظامين الاشتراكي والرأسمالي معاً.

وهو رفض مبني على رؤية الى التأريخ تختلف عن الرؤية الغربية(٤٦٠). وكل هذا يدل على ان الصدر قد كسر ثنائية القديم والجديد التي تتضمنها الرؤية الغربية الى التأريخ خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهي ثنائية تتحدد بالرجوع الى تاريخ الغرب بعاداته وقيمة وخصوصيته على العموم؛ لتجعله تاريخاً كونياً يجب على كلّ الشعوب أن تندمج في مساره وتتبع اتجاهه مرحلة بعد مرحلة.

لقد طرح الصدر مشكلة التحقيب طرحاً جديداً أدى الى إعادة النظر من الناحية الفلسفية في إشكالية التنمية والتقدم في العالم الاسلامي.

التحقيب

إنّ التخلف، في نظر الصدر، لا يمثل مرحلة تاريخية سابقة على التنمية، بل يرجع التخلف الى منطق استعماري للعلاقة بين البلدان المتخلفة والبلدان المتقدمة. وهكذا فتحقيب الفلسفة الغربية للتاريخ ليس تحقيباً كونياً؛ لأنه مجرّد انعكاس لتاريخ الغرب على العموم، أي لفلسفة التأريخ كظاهرة تاريخية ولتاريخ الغرب كتاريخ منقطع عن الغيب(٤٦١). في حين ان التحقيب في الرؤية الإسلامية الى التأريخ ينطلق من مرجعية تشكل محور التأريخ: الرسالة الإسلامية الخاتمة والكونية وما ينتج عنها من خط رسالي (الإمامة). والخط المضاد له: الخط المنحرف (الملك).

فكل حقب التأريخ ومراحله تحدّد، عند الصدر، في سياق الخط الرسالي والخط المنحرف؛ لذلك فهناك معالم الخط الرسالي: صفين، كربلاء، الغيبة، الثورة الإسلامية في ايران، الظهور (ظهور الامام المهدي عليه السلام، وعودة الأمة الإسلامية الى الريادة عن طريق الدولة الإسلامية الكونية. وهناك معالم الخط المنحرف: الملك، الدولة القومية التخلف، التبعية للغرب(٤٦٢).

مفهوم التقدم

هكذا جعل الصدر مفهوم التقدم كما يطرحه الفكر الغربي مفهوماً نسبياً.

فالصدر قد نسف عن طريق هذا التحليل النقدي كونيه مفهوم التقدم كما تطرحه فلسفات التأريخ في الغرب.

أراد الصدر أنّ يطرح تصوراً جديداً للتقدم يُربط بمعنى الوجود أي برؤية كلية تربط المادي بالروحي. وذلك ليتجاوز عن طريق هذا الطرح أزمة الفكر الغربي، وهي أزمة وصلت الى حدّ الشك في حقيقة التقدم نتيجة لغياب معنى الوجود. وهو غياب ادى الى العدمية والعبث (كمقولات فلسفية) وما ينتج عنها من نظرة مأساوية وعبثية لحركة التأريخ.

فالصدر أعاد صياغة مفهوم التقدم بصورة جذرية، وأعاد صياغة نتائج هذا المفهوم وأبعاده كالتنمية والحداثة والقومية والكونية ومعنى التأريخ، من موقع نقدي وفي افق طرح البديل الحضاري الاسلامي.

التقدم والغاية

فالصدر عندما يحلّل مفهوم التقدم لا يربطه بالوسائل فقط، بل يربط التقدم بالغاية التي تتجه نحوها حركة التأريخ. فهو يرى أنه لا يمكن الحديث عن التقدم دون طرح مشكلة الغاية أو معنى التأريخ؛ لذلك طرح الصدر مشكلة التنمية في إطار يتجاوز التحولات الاقتصادية والاجتماعية: طرح مشكلة التنمية كنهضة حضارية تعيد الأمة الإسلامية الى مسرح التأريخ.

التقدم والوسائل

لقد ظهر مفهوم التنمية بعد الحرب العالمية الثانية كنمط تكنولوجي واقتصادي للتقدم. فالاقتصاد في هذه الرؤية للتنمية هو العامل الضروري والكافي للتقدم.

لقد كذّب الواقع هذه الرؤية حيث أدّت هذه الأخيرة ـ عندما طبّقت ـ الى أزمة مفهوم التقدم، التي هي أزمة النظرة المستقبلة، التي تعتمد على التكونولوجيا والاقتصاد كعوامل رئيسية وكافية لحركة التأريخ. إنّ أزمة التقدم ليست خاصة بالبلدان المتقدمة بل تشمل كذلك وبصورة مأساوية البلدان

المتخلفة. فهذه الأخيرة اعتمدت على أنماط تنموية جاهزة (النمط الاشتراكي والنمط الرأسمالي) انتهت بها الى الفشل والى التبعية.

أما في البلدان المتقدمة فقد شملت هذه الازمة البلدان الاشتراكية حيث زال هذا النظام. كما أنها شملت البلدان الرأسمالية، التي لم تعد تؤمن بحتمية تاريخية تدفع بالبشرية نحو مستقبل زاهر(٤٦٣).

مفهوم التنمية عند الصدر

وهنا تظهر أهمية طرح الصدر للنموذج الحضاري الاسلامي البديل من خلال تحليله (أي الصدر) لمفهوم التنمية وعلاقته بالتقدم وبمعنى التأريخ. فالصدر لم ينف العامل المادي في عملية التنمية ولكن ربطه بالجانب الروحي، فأصبحت العملية التنموية جهاداً لتحقيق خلافة الانسان لله في الأرض من خلال التطلع الى المثل الأعلى(٤٦٤).

فمن هذا المنظور انتقد الصدر كلاً من النظامين الاشتراكي والرأسمالي كنموذجين للتنمية. فهو يرى بأنهما لا يصلحان في العالم الاسلامي كطريقين للخروج من التخلف. اعتمد الصدر في تحليله ونقده لنموذج التنمية والتقدم الغربي على الحقل النظري الذي انتج الفكر الغربي. وهو حقل له خصوصيته (عوامل تاريخية واجتماعية ونفسية وثقافية) لذلك لا يمكن تعميمه على كلّ الشعوب(٤٦٥). هذا بقطع النظر عن اعتماد النموذج الغربي للتقدم على رؤية مادية للكون والانسان.

إنّ نقد الصدر لنموذج التنمية الغربي وطرح البديل الاسلامي هو، في الحقيقة، رفض للرؤية الخطية الى التقدم. وهي رؤية قسمت شعوب العالم الى قسمين: شعوب متقدمة (الغرب) وشعوب متأخرة يجب أن تتبع نفس المسار التاريخي الغربي للتقدم.

وهكذا أعاد الصدر صياغة مفهوم التقدم بصورة جذرية، موضحاً بأنّ البديل الاسلامي لمعنى التأريخ وللتقدم المرتبط به ليس بديلاً؛ لأنه موحى في

مصدره وشكله العام وأهدافه، بل هو كذلك ظاهرة تاريخية كذلك ستفرضها حركة التأريخ كمخرج وحلّ لأزمة الحضارة وأزمة الانسان في الغرب.

موقف عقلاني

وهكذا يتجلّى مما تقدم أنّ نقد الرؤية الغربية للتقدم لا يعني اتخاذ موقف مضاد للكونية ولحركة التأريخ، واللجوء الى الأساطير واللامعقول أو الظلامية على حدّ تعبير المحدثين في العالم الاسلامي. فالصدر انتقد العقلانية التي ترتكز عليها فلسفة التأريخ في الغرب انطلاقاً من عقلانية تستمد جوهرها من الاسلام، وهي عقلانية مفتوحة للتطور ولحركة التأريخ بسبب انفتاحها على الغيب أي على المطلق. إنّ نقد الرؤية الغربية الى التقدم لا يعني إذاً نفي التقدم. فالصدر يؤكد على مفهوم التقدم كعنصر جوهري لمعنى التأريخ. فالتقدم في نظر الصدر ليس قانوناً للصيرورة أو سنة من سنن الله فحسب بل هو عبادة؛ لأنه يعبر عن علاقة الانسان بالمثل الأعلى (الله).

٨ ـ نهاية التأريخ:

لذلك جاء طرح الصدر لفلسفة التأريخ كطرح نقدي لهيجل وماركس ـ وبصورة مسبقة ـ لمقولة نهاية التأريخ عند فرانسيس فوكوياما. لقد أثار كتاب فوكوياما جول نهاية التأريخ جملة من المسائل التي تحتاج الى نقاش واسع من قبل المفكرين المسلمين ومفكري البلدان المتخلفة على العموم لما لها من علاقة بمصير البشرية كلها.

فالمسائل التي أثارها فوكوياما تحتاج الى تحليل عميق مبني على الاستيعاب والنقد والرفض المبني على النقد لا على ردود الفعل الانفعالية[٤٦٦].

فكرة فوكوياما

نشر فوكوياما مقالة بعنوان: نهاية التأريخ (نهاية الانسان) بمجلة (National Interest) سنة ١٩٨٩م. ثم كتاب نهاية التأريخ سنة ١٩٩٢م. خلاصة هذا الكتاب توجد في مقدمته حيث يرى فوكوياما بأن نهاية التأريخ لا

تعني نهاية الحوادث بل تعني نهاية الصراعات الايديولوجية؛ لأنّ الديمقراطية الليبرالية اصبحت تمثل منتهى تطور الايديولوجيات والأنظمة السياسية. فهي معنى التأريخ (٤٦٧).

لا شك أنّ المقارنة بين الصدر وفوكوياما تبدو غريبة لكون الصدر استشهد في سنة ١٩٨٠م وفوكوياما كتب حول نهاية التأريخ ابتداءً من سنة ١٩٨٩م. لكن فكر الصدر ليس فكراً ظرفياً بل هو فكر يستوعب التأريخ؛ لأنه يعتمد على مرجعية خارج التأريخ كما أشرنا في الفصل الاول من هذا البحث؛ لذلك تجاوزت التصورات المستقبلية عند الصدر مجرد التوقع المبني على الفرضيات، التي تحتمل الصواب والخطأ الى الانتظار انطلاقاً من أحكام شرعية ومبادئ ومفاهيم استكشافية مصدرها القرآن الكريم والسنة الشريفة.

حقيقة الفكرة وخطؤها القاتل

إنّ مقولة نهاية التأريخ كما يطرحها فوكوياما هي محاولة لاعادة صياغة حضارية جديدة للمشروع الاستعماري الغربي القائم على الاستقطاب الأحادي بعد سقوط المعسكر الاشتراكي. وهذا يعني إنّ تصورات الغرب وصلت عن طريق كتاب فوكوياما إلى أعلى درجة من الطغيان، الى درجة أنّ وجود الثقافات الأخرى يصبح مجرّد وجود عرضي. ففوكوياما لا يترك أي مبرر لوجود الحضارة الإسلامية. فهو، على غرار أكثر المفكرين الغربيين، لم يتحرّر من رواسب الفكر الكنسي الوسطي الذي كان عائقاً أمام التقدم العالمي. فوكوياما بقي سجيناً لمقولة التناقض بين الدين والعلم، والدين وتقدم الحضارات. مع أنّ الموقف العلمي يقتضي، منهجياً، عدم التسرع في التعميم، وربط العلاقة بين الدين والعلم من خلال مبدإالحقل النظري كأداة ابستمولوجية يتم انطلاقاً منها كلّ تحليل جدير بالبحث بالعلمي.

علمية الصدر

هذا الموقف العلمي (والاخلاقي معاً) نجده عند الصدر. فهو في تحليله لعلاقة الفكر الاسلامي بالفكر الغربي رفع هذا التحليل الى مستوى الاشكالية الفلسفية المعتمدة على مفاهيم كأدوات للبحث. وهي مفاهيم تعتمد على الحقل النظري من حضارة الى أخرى. ولذلك قدّم الصدر أُطروحة «إنسان العالم الاسلامي» مقابل «الانسان الاوروبي» أو «تجربة الانسان الاوروبي»[٤٦٨] لا من موقع الكراهية أو النوايا المسبقة كما يتجلّى في بعض جوانب كتاب فوكوياما، بل من موقع اختلاف الظروف الاجتماعية والتأريخية والقيمية من مجتمع الى آخر، وهذا بقطع النظر عن كونية الاسلام.

نقد فوكوياما بالأدوات الصدرية

يمكن، بالاعتماد على كتابات الصدر، نقد أُطروحات فوكوياما. وكتابات الصدر لا تقف عند حدود النقد فحسب بل تتجاوزه لتقدم تصوراً جديداً للعلاقة بين الشعوب والحضارات. وهي علاقة مبنية على «التعارف» بدلاً من الاقصاء والتمركز على الذات، والنظر الى الشعوب الأخرى من موقع العقلانية الاستعلائية. إذا كانت مقولة نهاية التأريخ عند فوكوياما تدل على ركود حركة التأريخ وتوقفها داخل علاقة الانتاج والاستهلاك نظراً الى عدم وجود نموذج بديل عن الديمقراطية الليبرالية (في نظر فوكوياما) القائمة على الملكية الخاصة والسوق الحرة. فإنّ الأمر على العكس تماماً عند الصدر. فنهاية التأريخ تدل عنده على نهاية تاريخ النموذج الحضاري المنقطع عن الله، ودخول النموذج الحضاري المرتبط بالله الى التأريخ. وهنا تزداد حركة التأريخ قوة على اعتبار أنّ النسبي ارتبط بالمطلق. أي ربط التأريخ بالغيب (التعالي أو المثل الأعلى).

معنى نهاية التأريخ عند الصدر

فنهاية التأريخ تعني إذاً عند الصدر، عودة سلطة الوحي التي ستشكل من جديد حضارة الوحي مقابل الحضارة الوضعية. وهذه العودة ستقلب كلّ المعادلات خاصة معادلة القوة والضعف والعلاقة بين المستضعفين والمستكبرين. حيث إنّ نصر الله للمستضعفين هو في الحقيقة طرح لإشكالية العلاقة بين التأريخ والتعالي، وبين الرؤية التأريخية المبنية على التاريخانية.

نهاية التأريخ أم نهاية الدولة الوضعية

فنهاية التأريخ تعبر عن نهاية الدولة الوضعية وأسسها المعرفية، التي ترتكز عليها، ونهاية أبعادها السياسية والاجتماعية والحضارية.

إنّ هذه المقولة (نهاية التأريخ) تعبر عن أزمة الفكر الغربي. أزمة لم يسبق لها مثيل. ويرى الصدر أنّ هذه الأزمة لا يمكن أنّ تجد حلولها في الفكر الغربي؛ لأن هذا الأخير قد استنفد طاقاته. إنّ الحلّ يكمن في الموقف الذي يسعى إلى تغيير معالم الحياة الحضارية الراهنة تغييراً جذرياً عن طريق اعادة النظر في الأطر المعرفية، التي ترتكز عليها الحضارة الغربية. وهذا سيؤدي بدوره إلى إعادة النظر في بنية النظام الدولي، وفي علاقة البلدان المتخلفة مع البلدان الغنية. ويرى الصدر أنّ هذه الانتقادات العميقة والجذرية للفكر الغربي لا توجد إلا في النموذج الحضاري الإسلامي البديل.

التعارف بدل الاقصاء والقيم الثابتة بدل المصالح الثابتة

وهكذا فإنّ مقولة نهاية التأريخ ذات انعكاسات مباشرة على الرؤية الإسلامية. فهي مثلاً تصطدم بمفهوم الأمة. الأمة الإسلامية مبنية على التعارف أي على تفاعل الثقافات لا على الإقصاء. وهذا ينعكس سياسياً واقتصادياً وحضارياً على العلاقات الدولية. هذه الأخيرة مبنية ـ في نظر الاسلام ـ على قيم ثابتة لا على المصالح الثابتة كما هو الامر بالنسبة للغرب، الذي يدعم تفوقه على

الشعوب واستغلالها، يدعم هذا التفوق فلسفياً عن طريق مقولة نهاية التأريخ .

عقلانية قيمية لا عقلانية استعلائية

إنّه من الصعب ضبط عقلانية الفكر الغربي معرفياً؛ لأنها عقلانية نفعية استعلائية لا تخضع لثوابت معرفية وقيمية، بل هذه الأخيرة (المعرفة والقيم) هي التي تخضع لمتطلبات المنفعة اي متطلبات ثقافة الاستهلاك المبنية على العقل الأداتي البرجماتي[٤٦٩]. لكن حركة التأريخ لا تجعل الباطل حقّاً والحقّ باطلاً. خاصة بالنسبة للرؤية الإسلامية الى التأريخ حيث إنّ هذا الأخير لا يكفي نفسه بنفسه ولا يمثل الحقيقة المطلقة.

(نهاية التأريخ) فكرة قديمة جديدة

إنّ الغرب قبل سقوط المعسكر الاشتراكي كان يفرض نفسه كنهاية للتاريخ؛ لأنّ هناك أسساً وقيماً مشتركة للفكر الغربي رغم انقسامه إلى نظام رأسمالي ونظام اشتراكي. فقولة نهاية التأريخ ليست جديدة. وهذا ما كان يراه الصدر من خلال نقده للنظامين معاً الاشتراكي والرأسمالي.

إنّ ما هو جديد الآن هو أنّ هذه المقولة انتقلت من تدعيم الاستقطاب المزدوج الى الاستقطاب الاحادي بعد سقوط المعسكر الاشتراكي.

تحليل الصدر لواقع المسلمين

عندما نحلل الفكر السياسي لدى الصدر يتجلّى لنا بأنّ الشعوب الإسلامية تبحث عن ذاتها من خلال نفي كل القيم السياسية المرتبطة بتاريخ الأمة المزيف. أي المرتبط بالسلطان القاهر والمستبد العادل من جهة، ومن خلال رفض العلمانية باطروحاتها القائمة على فصل الدين عن السياسية.

إنّ المرحلة التأريخية التي نعيشها تدعم هذه الفكرة، وتبين بأنّ الديمقراطية الليبرالية ليست حقيقة تاريخية يجب على كلّ شعوب العالم أن تتبناها، بقدر ما

هي وسيلة لتعبر الشعوب الإسلامية من خلالها عن عودتها الى ذاتها اي الى النموذج الحضاري الاسلامي.

فالشعوب الإسلامية تتطلع الى تجسيد مبدإ الإسلام دين ودولة. وهو المبدأ الذي بفضله يكتشف المسلمون الروابط بين الواقع المعاش وعالم الغيب. أي الروابط بين الواقع والمثل الأعلى.

هذا المبدأ (دين ودولة) هو وحده القادر على مجابهة مقولة نهاية التأريخ. أي مجابهة القطبية الأحادية وطرح البديل الحضاري الاسلامي. فالنموذج الحضاري الاسلامي يمثل ـ في جوهره ـ حقيقة فوق تصور البشر؛ لأنها حقيقة التعالي على التأريخ وترتبط به في نفس الوقت؛ لذلك تبقى الصيرورة التأريخية مستمرة بحكم علاقة الواقع بالمثل الأعلى أي علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب.

مبدأ (دين ودولة) والصيرورة التأريخية

إنّ هذا الإطار الشرعي والمعرفي لا يجعل الفكر الاسلامي يستوعب ايجابيات الديمقراطية فحسب، بل يتجاوز الديمقراطية بمفهومها الغربي ليعطيها بعداً روحياً بتأسيسها على قيم ومبادئ إلهية وتوجيهها الى أهداف إلهية. هذه المعاني كلّها يتضمنها مفهوم خلافة الانسان وخلافة الأمة وشهادتها؛ لذلك يستحيل ـ انطلاقاً من هذه الرؤية ـ القول بوجود نهاية للتاريخ بالمعنى الذي يطرحه الفكر الغربي من هيجل الى فوكوياما. أي نهاية التأريخ باستنفاد النموذج الحضاري كل طاقاته. فالصدر عندما يتكلم عن ظهور الامام المهدي عليه السلام لا يضع نهاية للتاريخ بل على العكس إنّ «الظهور» هو الذي يحقق علاقة النموذج الحضاري الاسلامي بالمثل الأعلى، ويدفع بالصيرورة التأريخية نحو الأهداف اللانهائية[٤٧٠].

ومعنى هذا أنّ النظام الديمقراطي الليبرالي منظوراً إليه من زاوية نهاية التأريخ ـ كما يطرحها فوكوياما ـ تبقى فعاليته محصورة في الانتاج والاستهلاك؛

لذلك، وهذا ما يؤيده فوكوياما نفسه، يصبح الانسان الغربي هو الانسان الأخير. أما بالنسبة للصدر فالانسان يمارس، كخليفة لله في الأرض، مسؤولية يتكامل فيها الجانب المادي مع الجانب الروحي. وهذا ما يجعله منفتحاً على صيرورة لا نهاية لها.

إنّ فوكوياما بدلاً من جعل سقوط الماركسية محطة للتقييم والمراجعة، فبدلاً من ذلك استجاب استجابة ظرفية وتمجيدية. فنهاية التأريخ من هذا المنظور تعتبر نهاية للعقلانية الوضعية.

الأساس المعرفي
لمشكلة (نهاية التأريخ)

إنّ التمركز الثقافي على الذات الذي مارسه الغرب شكّل الخلفية الفكرية التي أنتجت نهايات التأريخ (أ. كونت، هيجل، ماركس، فوكوياما). إنّ الرؤية الإسلامية إلى التأريخ لا تنزع الى نهاية التأريخ بهذا المفهوم المغلق الذي يصل بالانسانية الى أعلى درجة من درجات الاستلاب. فنظرية المعرفة التي تعتمد عليها فلسفة التأريخ الإسلامية (وهي نظرية ترفض التاريخانية وتتشكل خارج الرؤية المادية الى الكون والانسان والتأريخ) هي نظرية للمعرفة تتجه الى تأسيس المجتمع الكوني (الأمة الإسلامية) المتناقض جذرياً مع الاستقطاب الحضاري المبني على الانغلاق على الذات ونفي الآخر. فلسفة التأريخ المؤسسة على هذه النظرية للمعرفة تلغي الثنائية الحضارية (شرق ـ غرب) وتركز على التفاعل بين الحضارات والأعراق لتأسيس مجتمع الوحدة الحضارية الكونية: الأمة.

المفاهيم الإسلامية هي الحل

هذه الرؤية تختلف عن الرؤية الغربية كما تتجلّى في فلسفة التأريخ عند كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما. فكلّ هؤلاء الفلاسفة ألغوا الحضارات الأخرى. وحتى لولم يلغها بعضهم فانهم جعلوها كحضارات محلية أو حضارات دنيا

بالقياس الى الحضارة النموذجية التي يتجه التأريخ الى تحقيقها وهي الحضارية الغربية. غير أنّ منتهى الصيرورة المتمثل في الحضارة الغربية ليس من قبيل منتهى الصيرورة المتمثل في الأمة الإسلامية. كونية الحضارة الغربية مبنية على رفض الحضارات الأخرى وعلى التمركز على الذات. في حين أنّ الأمة الإسلامية التي تمثل الرسالة الخاتمة هي مجتمع مفتوح وفي تحقق مستمر. أي مجتمع مبني على التعارف والتفاعل مع الشعوب والحضارات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت المراحل السابقة لظهور الحضارة الغربية (حضارة نهاية التأريخ) كمجرد مراحل قد انتهت أدوارها؛ لأنّ دورها الوحيد أن تكون في الطريق المؤدي الى النموذج النهائي (نهاية التأريخ)، فإنّ الأمر ليس كذلك عندما يطرح مفهوم الأمة في علاقته بحركة التأريخ . ويربط الصدر، في هذا السياق، الأمة بالرسالات. والرسالات ليست مرحلية بهذا المعنى في نظر الصدر، فالرسالة تختلف عن الدورة الحضارية. فهذه الأخيرة هي نتيجة لتفاعل عوامل اجتماعية وتاريخية. وقد تتضمن بعداً إلهياً إذا ساهم دين سماوي في ظهورها. وعلى العموم الدورة الحضارية مصدرها بشري في حين ان الرسالات مصدرها إلهي. مع العلم أنّ الرسالة لما تتمفصل مع التأريخ تخضع، بدورها وفي بعض جوانبها، للمؤثرات الاجتماعية والتأريخية [٤٧١] غير أن تعدد الرسالات وتعاقبها يسعى ـ لحكمة الهية ـ إلى غاية حضارية منفتحة على عالم الغيب؛ لذلك فالرسالات هي المنهج الإلهي الذي عن طريقه يجسد الانسان خلافته لله في الأرض. في حين أنّ الحضارات قد تجسد الخلافة وقد تنحرف عن الخط الإلهي عندما لا تعتمد على رسالة سماوية، أو عندما تحرّف هذه الرسالة كما وقع للرسالات السابقة على الاسلام. وهنا يبرز مفهوم «ختم النبوة» الملازم لكونية الاسلام «الدين الحق». فالرسالات مراحل لتطور حركة البشرية عبر التأريخ . غير أنّ التطور يجب النظر اليه من خلال علاقة التأريخ بالتعالي (والرسالة نفسها هي الدليل الشرعي والتاريخي على هذه العلاقة).

ختم النبوة

وهنا يبرز مفهوم «ختم النبوة». هذا المفهوم لا يعني أنّ الرسالة نفدت إمكانياتها. بل على العكس فإنّ الرسالة الخاتمة تستقطب كلّ الرسالات السابقة وتتجاوزها. فالنهاية هنا لا تعني أنّ «النموذج» استنفد كلّ طاقاته وإمكانياته، بل العكس هو الصحيح. فالمفاهيم والقيم التي يستخرجها المسلمون من القرآن والسنة لا نهاية لها بحكم إلهية مصدرها. فهي مثل أعلى بالنسبة الى حركة التأريخ [٤٧٢] اضافة الى ما سبق فإنّ الرسالة الإسلامية تتميز «بالحفظ الالهي» ﴿ إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا ٱلذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ ﴾* فلا يصيب القرآن ما أصاب الكتب الأخرى من تحريف. الختم والحفظ متلازمان لأنّ الرسالة لا يمكن اعتبارها آخر رسالة إذا كان مصيرها التحريف، فعندئذ تقتضي العناية الإلهية نزول رسالة أخرى.

كونية الاسلام وفاعلية السنن

لقد عالج الصدر مشكلة كونية الاسلام من منظور شرعي وفلسفي. هو يرى أنّ الرسالة لا تتعالى على العوامل الاجتماعية والتأريخية. فالرسالة تخضع ـ رغم تعاليها ومصدرها الإلهي المباشر ـ الى سنن الله في الكون؛ لذلك ظهر الخط المنحرف بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ويأتي دور الامامة ليحافظ على كونية الرسالة أي يحافظ على الخط الرسالي. وهو ذلك الخط الذي يمثل علاقة الرسالة بالتاريخ من موقع متطلبات الرسالة (التأريخ والتعالي) لا من موقع متطلبات الواقع أو حركة التأريخ ؛ لأنّ القيم ليس مصدرها الواقع أو التأريخ، نقصد هنا القيم الأخلاقية على العموم. أما إذا انتقلنا إلى علاقة الاسلام بالتاريخ فإنّ تعالي الدين على التأريخ أقوى من مجرّد القيم الأخلاقية؛ لذلك لا يمكن القول من المنظور الاسلامي الى التأريخ: بأنّ كلّ واقعي معقول وكلّ معقول واقعي.

(*) الحجر، ٩

وهكذا، فإذا كانت نهاية التأريخ عند فوكوياما تؤدي بالبشرية الى الارتخاء والملل[٤٧٣] فإنّها عند الصدر تعبئ الانسان وتدفعه الى الجهاد (التطلع الى المثل الأعلى) والاجتهاد (منطقة الفراغ) لتجسيد المشروع الحضاري الاسلامي.

فنهاية التأريخ من هذا المنظور ليست نقطة موجودة في المستقبل يتحرك التأريخ نحوها بصورة آلية. فنهاية التأريخ تتحقق عن طريق خلافة الانسان. وهي (أي نهاية التأريخ) ليست منتجة للانسان الأخير، كما يرى فوكوياما، بل هي منتجة لانسان العالم الاسلامي الذي يربط الارض بالسماء، وعالم الشهادة بعالم الغيب. إنّ انتظار المستقبل الموعود هو تطلع وتوتر وجهاد ومعاناة تأريخية.

الرؤية الإسلامية لنهاية التأريخ

إنّ نهاية التأريخ تؤثر في التأريخ، ولكنها ما زالت لم تصبح بعد تأريخية (أي لم تتحقق) تعتمد على مرجعية تتمثل في حادثين ذات مصدر إلهي: النبوة والامامة. أي عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الذي هيّأ المجتمع الاسلامي الصغير ليصبح مجتمعاً كونياً، ثمّ الامامة وما انتهت اليه من غيبة صغرى وكبرى. فنهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية ترتكز إذن على حوادث قد وقعت في التأريخ. وهذا هو الفرق الجوهري من بين الفروق الأخرى بين نهاية التأريخ في الرؤية الإسلامية وفي الرؤية الوضعية. فنهاية التأريخ في الرؤية الوضعية لا تعتمد إلا على تخمينات ميتافيزيقية مثل نظرية هيجل الذي أوّل حوادث التأريخ تأويلات مزيفة، أو على دراسة تطرح نفسها على أنها دراسة علمية، ولكنها لم تصل الى هذا المستوى، وبقيت مجرّد منظومة فكرية مجرّدة، أو نظرية مبنية على أفكار قبلية مثل نظرية ماركس، وأخيراً نظرية فوكوياما. أما نهاية التأريخ في المنظور الاسلامي الذي حلّله الصدر فهي، في جزء كبير منها ورغم مصدرها الإلهي، ظاهرة تاريخية قد وقعت بالفعل؛ لذلك يتخذ

«الانتظار» شكلاً آخر لدى المسلمين فهم ـ خلافاً للشعوب الاخرى المـرتبطة بنهاية التأريخ ذات المصدر الوضعي ـ لا ينتظرون حالة مجهولة كلياً وغريبة عن تجربتهم التأريخية. فنهاية التأريخ لا توجد خارج التأريخ رغم مصدرها الالهي.

الرؤية الوضعية

يرى هيجل ثم فوكوياما من بعده بأنّ الثـورة الفـرنسية قـد أنهت التأريخ وأكملته. لقد أراد هيجل أن يحلّل التأريخ الحي كـما هـو في الواقـع اليـومي. فالمسألة صياغة مفاهيم مثل الذات والموضوع وروح العصر. بل المهم هو تصور ممارسة تأريخية، أي القيام بعملية تحليلية ومفاهيمية للتأريخ، وهو يـتكون في الواقع الحي (كما وقع في عصر هيجل: الثورة الفرنسية، نابليون). ويرى هيجل بأنّ الثورة الفرنسية ونابليون قد وصلا الى مستوى هذه الممارسةالتأريخية.

لقد نشأ نابليون في التأريخ الذي أنشأته الثورة الفرنسية وأنهى هذا التأريخ في نفس الوقت. وفوكوياما قد صاغ، هو الآخر، رؤيـته الى التأريخ ومـقولة نهاية التأريخ انطلاقاً من حوادث تاريخية، خاصة سقوط المعسكر الاشتراكي.

بـــين التأريـــخ وفيلسوف التأريخ

إذا جاز لنا أن نقوم بمقارنة، في هذا الميدان، (أي العلاقة بين فيلسوف التأريخ والتأريخ كما يتكون يومياً) بين هيجل ـ وخاصة فوكوياما من جهة، والصدر من جهة أخرى، يمكننا القول: بأنّ الصدر لم يكن مفكراً حالماً أو مثالياً بالمعنى المجرّد والمتطرف للمثالية. فقد ربط الصدر المفاهيم بالتاريخ وبالممارسة: ممارسة التأريخ يومياً وصاغ المفاهيم من الواقع ومن التأريخ، فقد حلّل الصدر الحركات الإسلامية في نشوئها ونموها وهـو يشـاهد ذلك النشـوء وذلك النمـو. ونـظّر الاقتصاد الاسلامي بربط المفاهيم بالنصّ المقدس وبالواقـع والتأريخ. وحـلّل مفهوم خلافة الانسان من منظور حركة التأريخ وصيرورته، ومن منظور حركة الأمة عبر التأريخ وآفاق تطورها في المستقبل. كما أنّه صـاغ الرؤيـة الفـقهية والفلسفية لدستور الجمهورية في ايران وهي في نشوئها.

دولة مستعمرة
لا دولة كونية

إضافةً الى ما سبق فإنّ تحليل الصدر لعلاقة الحضارة الغربية بالعالم الاسلامي يدحض موقف كلّ من هيجل وفوكوياما فيما يخصّ نموذجية الثورة الفرنسية وإنسانيتها. فالعلاقة بين الحضارة الغربية والعالم الاسلامي هي علاقة صراع واستغلال في نظر الصدر. ومن هنا فالثورة الفرنسية لم تنتج الدولة الكونية المحرّرة للشعوب، بل انتجت الدولة المستعمرة للشعوب باسم التحضير.

مشكلة ابستمولوجية

غير إنّ الفرق فرق جذري بين الصدر وبين كلّ من هيجل وفوكوياما؛ لأنّ أكبر مشكلة تطرح في هذا السياق هي مشكلة إبستمولوجية: كيف ينهي كلّ من هيجل وفوكوياما التأريخ وهما يعيشان في التأريخ (فنظريتهما حول التأريخ هي في جوهرها ظاهرة تأريخية)؟

فهناك إذاً تناقض؛ لأنّ فلاسفة التأريخ في الغرب يصوغون فكرة نهاية التأريخ انطلاقاً من خلفية معرفية وفلسفية: إنّهم يعتبرون أنّ فلسفتهم تلخص وتتجاوز ـ في نفس الوقت ـ كلّ الفلسفات السابقة. وبعبارة أخرى فـفلسفتهم تطرح على أنها الحقيقة النهائية والمطلقة. مع أنّ هذه الصفات لا يمكن أن تتمتع بها الفلسفة، بل هي صفات متناقضة مع الفلسفة على اعتبار أنّ هذه الأخيرة تعتمد على النقد والتساؤل اللذين يحرّران المفكر من الذاتية والاحكام النهائية. وهكذا فإنّ فلسفات نهاية التأريخ هي فلسفات تقضي على نفسها بنفسها من الناحية الابستمولوجية.

والعجيب في الامر أن يعتبر كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما نفسه النتاج النهائي للتأريخ، وأنّ الفلسفة قد وصلت لدى كلّ فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الى مستوى المعرفة المطلقة والنهائية!

منطقة الفراغ

وهنا يتجلّى لنا بوضوح عطاء الصدر في هذا الميدان حيث يرى بأنّ فكرة الكمال خاصة بالدين لا بالفلسفة: وهذا الكمال ليس معطى في نظر الصدر، بل هناك منهج يسمح للمسلمين باكتشافه عبر التأريخ. هذا المنهج هو منطقة الفراغ.

وإذا كانت الفلسفة الغربية كما تتجلّى عند كلّ من هيجل وفوكوياما ترى بأنّ الواقع يصل ـبفضل الفلسفةـ الى مستوى المعقول، وأنّ المعقول يتجسد في الواقع فالعقلانية ـ اي الفلسفة ـ تتماشى مع الواقع (أي الدولة على اعتبار أنّ النسق الفلسفي والنسق السياسي ليس إلا حقيقة واحدة). وهكذا تصل الفلسفة الى منتهاها ويصل التأريخ الى منتهاه(٤٧٤).

أما الرؤية الإسلامية التي صاغها الصدر فإنها تختلف جذرياً عن الفلسفة الغربية في هذا المجال. حيث يرى الصدر بأنّ الشريعة المطلقة هي التي تتمفصل مع التأريخ النسبي، فلا يمكن القول، من هذا المنظور، بنهاية للتاريخ على الطريقة الغربية (هيجل، ماركس، فوكوياما)(٤٧٥).

وهكذا يتبين لنا أنّ النسق الذي تعتمد عليه فكرة نهاية التأريخ عند كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما هو نسق قاتل للتاريخ عكس الرؤية الإسلامية، التي تربط منهجياً بين الدين المطلق وحركة التأريخ عن طريق منطقة الفراغ التي تتضمن، على الصعيد المعرفي، القدرة على الانفتاح على مستجدات واستيعاب الصيرورة التأريخية استيعاباً إسلامياً (أي حسب متطلبات الاسلام).

المنقذ من النسبية

إنّ الغريب في فلسفات نهاية التأريخ الغربية أنّها تجعل نهاية للتأريخ بعد أن حدت وبينت تاريخية الحياة الانسانية. وفي هذا السياق يتجلّى لنا كذلك عطاء الصدر حيث إنّه يرى أنّ الانسان النسبي لا يستطيع أنّ يتصور الا مثلاًوأهدافاً نسبية. فالدين وحده هو الذي يقدم للانسان الحلّ وينقذه من النسبية القاتلة

لحركة التأريخ . وذلك عن طريق المثل الأعلى الحقيقي كهدف لحركة التأريخ . المثل الأعلى حقيقي هنا؛ لأنّ مصدره ليس الانسان النسبي بل مصدره الوحـي. هـو موحى.

لذلك يمكن القول من خلال هذه الافكار السابقة: إنّ فكرة نهاية التأريخ كما تطرحها الفلسفة الغربية هي النتيجة الحتمية للمرجعية المعرفية التي تعتمد عليها هذه الفلسفة. فإذا لم ينته التأريخ ـ من منظور الفلسفة الغربية ـ يصبح حركة لا نهاية لها؛ لأنها حركة تتجه نحو ما يجب أن يكون أي نحو مثل أعلى مـطلق. وهذا ما لا يمكن حتى أن تتصوره فلسفات التأريخ الغربية؛ لأنّ المـطلق الذي تتصوره هذه الفلسفات هو مطلق مزيف انتجه العـقل البـشري بكـل نسـبيته واجتماعيته وتأريخيته؛ لذلك فهو مثل أعلى «تكراري» في نظر الصدر(٤٧٦).

وهكذا قد حلّل الصدر التأريخ خارج مسلمات وبـديهيات الفكـر الغـربي (كفصل الدين عن السياسة والتأريخ عن الغيب.. الخ). لذلك أحـدث الصـدر قطيعة ابستمولوجية(٤٧٧) مع كلّ اطروحات فلسفة التأريخ في الفكر الغـربي، خاصة اطروحات هيجل وماركس وحتى اطروحات فوكوياما، التي ظهرت بعد عشر سنوات من استشهاد الصدر قدس الله روحه.

التأريـــخ بـــين الواقعية والشرعية

لذلك نظر الصدر الى نهاية التأريخ بمفهومها الغربي على أنها نهاية لتـاريخ واقعي. لكن الصدر يرى أنّ هناك تاريخاً آخر هو التأريخ الحقيقي الذي بدأ في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وسيبدأ من جديد مع سيادة النمـوذج الحضاري الاسلامي؛ لأنه ليس كلّ واقعي شرعـياً. فـهناك التأريخ الواقـعي ولكنه غير شرعي. وقد بدأ هذا التأريخ الأخير منذ معركة صفين (في تـاريخ الأمة الإسلامية وهو تاريخ له انعكاسات كونية نتيجة لكونية الاسلام) وهـو مستمر الى يومنا هذا. كما أنّ التأريخ المعاصر هو تاريخ غربي مهيمن أي هـو

تاريخ واقعي، ولكنه غير شرعي من المنظور الاسلامي الذي طرحه الصدر.

وهكذا يمكن أن نستنتج من كتابات الصدر أن لفكرة نهاية التأريخ معنيين:

المعنى الأول: نهاية التأريخ بصورة نهائية بحيث لا يمكن تصور نموذج حضاري آخر غير النموذج الغربي (هيجل، ماركس، فوكوياما).

المعنى الثاني: نهاية التأريخ مرتبطة بتتابع الأجيال أو الحقب التأريخية، وهو تتابع يتّجه نحو غاية ليست من صنع الإنسان وتصوره لأنّ مصدرها إلهي. فالنهاية هنا هي نهاية لنموذج حضاري معين (هو النموذج الحضاري الغربي هنا) وفتح المجال لظهور مرحلة تاريخية أخرى تحدث قطيعة جذرية مع المراحل السابقة من حيث الرؤية الى الانسان والمجتمع والحياة، وهي رؤية يتأسس عليها مشروع حضاري كوني، كونية حقيقية لأنها مستمدة من مصدر خارج عن التأريخ .. من الاسلام الدين الحق.

فنقد الصدر للنموذج الحضاري الغربي هو نقد جذري تمّ من خلال أدوات فكرية وقيمية من خارج هذا الفكر. وهذا يختلف تماماً مع الفكر المحدث في العالم الاسلامي (ويختلف كذلك مع بعض اتجاهات الفكر الاسلامي التي لن تتحرّر من إشكالية الفكر الغربي) وهو يتخاصم أصحابه على مذاهب اقتصادية وسياسية، وينطلقون من تأويلات ومذاهب لا علاقة لها بالاسلام ولا بواقع الأمة كما يرى الصدر(٤٧٨).

أزمة المسلمين

فالأزمة الحالية التي تتخبط فيها البلاد الإسلامية ليست ـ في نظر الصدر ـ أزمة تكنولوجيا أو سوء تطبيق للأفكار المستوردة (الرأسمالية والاشتراكية)؛ لأنّ النموذج الغربي نفسه في أزمة قاتلة، فلا يمكن أن يكون نموذجاً كونياً أي نهاية للتأريخ. فليس هناك نهاية للتأريخ، بل نهاية لمرحلة تاريخية معينة هي المرحلة الحضارية الغربية. فالنموذج الحضاري الغربي المنقطع عن الغيب ذاب في

التأريخ أي ذاب في المثل الأعلى التكراري حسب تعبير الصدر، وأصبح مجرد مبرر للواقع ولحركة التأريخ بكلّ سلبياتها وايجابياتها.

فالأزمة اذاً في نظر الصدر هي أزمة العلاقة بين النموذج والانسان: التناقض بين نماذج التقدم وذهنية إنسان العالم الاسلامي. هذا من المنظور السوسيولوجي وبقطع النظر عن كونية الاسلام. إنّ التخطيط وتوقع صيرورة التأريخ يجب أن يتمّا انطلاقاً من الحقل النظري للعالم الاسلامي.

إنّ نماذج التنمية والتقدم ذات المصدر الغربي، التي اعتمد عليها المحدثون في العالم الاسلامي جعلت ادنى درجة من التوقع غائبة. ويرجع سبب ذلك، في نظر الصدر، الى التناقض بين نماذج التقدم وواقع الأمة. أي التناقض بين الأدوات الفكرية للتحليل والواقع (الأمة الإسلامية)(٤٧٩). لذلك فالنموذج الحضاري الذي يتكلم عنه فوكوياما ليس نموذجاً كونياً، والدولة التي يتكلم عنها ليست دولة متجانسة وكونية(٤٨٠).

وهكذا فإنّ مجرّد اللجوء الى مفهومين (خلافة الانسان والمثل الأعلى) في فلسفة الصدر، إنّ مجرّد اللجوء الى هذين المفهومين من موقع التحليل الفلسفي، ينسف الفلسفة الغربية من الأساس. فمفهوما الخلافة والمثل الأعلى يجعلان الانسان في موقع المؤثر في المادة في جانبيها الاقتصادي والطبيعي. فالاسلام يفجر الطاقات الكامنة في الانسان ويغير العالم حتى ولو لم يطبّق إلا بصورة جزئية (مثلاً حرب الجزائر ضد الاستعمار وكلّ الثورات التحريرية في العالم الاسلامي)(٤٨١).

البديل الإسلامي عند فوكوياما

لا شك أنّ فوكوياما عندما يطرح الديمقراطية الليبرالية كشكل نهائي لحركة التأريخ وكشكل أكثر عقلانية للحكم، يطرح كذلك إمكانية تقديم البديل الاسلامي عن الليبرالية. ولكن فوكوياما لا يطرح هذا البديل إلا لينفيه بسرعة.

ففوكوياما يصف البديل الاسلامي بالدولة الثيوقراطية. كما يرى بأنّ البديل الاسلامي لا يمكن أن ينتشر خارج محيطه الثقافي ولذلك «فخطره محدود»(٤٨٢).

ويتجلّى هنا بوضوح تسرّع فوكوياما في تحليله للبديل الاسلامي، وتسرعه من جراء وصف نظام الحكم في الاسلام بأنه نظام ثيوقراطي دون أن يضبط هذا المفهوم. إضافةً الى ذلك فإنّ فوكوياما يسوّي، أو يجعل في مرتبة واحدة، الاسلام والنازية والشيوعية في النزعة التوسعية أو مشروع الفتح العالمي. ويصل فوكوياما الى نتيجة: لا مساومة مع الاسلام؛ لأنه مشروع يريد تدمير الحضارة الغربية.

فالليبرالية قد هزمت كلاً من النازية والشيوعية ولم يبق أمامها الا الاسلام(٤٨٣). وهنا كذلك تأتي فلسفة الصدر لتدحض موقف فوكوياما من الأساس، وذلك من خلال مفهومين (إضافة الى مفهومي خلافة الانسان والمثل الأعلى): مفهوم خلافة الأمة وهي خلافة تتناقض جذرياً مع الثيوقراطية. ومفهوم الأمة الشاهدة وما تتضمنه من قوة استيعابية للحضارات والقدرة على التحكم في مسار حركة التأريخ .

عقلانية فوكوياما

أما مسألة عقلانية الديمقراطية الليبرالية من حيث هي الشكل الأكثر عقلانية للحكم فهي مسألة فيها نظر. إنّ العقلانية تكون قوية كلما كانت نسبية. فالنسبية هي التي تجعل العقلانية عقلانية مفتوحة وقابلة للتطور، كما تجعلها عقلانية علمية. إذا انطلقنا من هذا المعيار وهو معيار يحظى باتفاق كلّ المفكرين لانه معيار علمي ـ فإنّ العقلانية في الرؤية الإسلامية التي يطرحها الصدر على الصعيدين المعرفي والسياسي هي أكثر نسبية بكثير من العقلانية في منظورها الغربي خاصة كما تتجلّى عند فوكوياما. فربط العقل بالغيب يجعل العقلانية تتحرك في خط لا نهاية له. ولا يمكن لعقلانية من هذا النوع أن تنتهي الى ما

انتهت اليه الفلسفة الغربية من وضع نهاية لتطور الفكر في مذهب فلسفي كما فعل كلّ من هيجل وماركس وفوكوياما. بل على العكس نلاحظ لدى فوكوياما موقفاً يغلق كلّ إمكانية للبحث خارج الرؤية الغربية الى التأريخ، وهكذا ينقلنا فوكوياما من اطلاقية الفكر اللاهوتي في القرون الوسطى الى اطلاقية الفكر الوضعي في آخر القرن العشرين.

إنّ نقطة الضعف في تحليل فوكوياما للإسلام وللحضارة الإسلامية تكمن في تسرعه في الاستنتاج وفي عدم تريثه في ضبط مواقفه وضبط المفاهيم والمصطلحات. وهذا ما أدى به الى درجة عدم التميز بين الاسلام وكل من النازية والشيوعية. ففوكوياما بقي سجيناً للأفكار التشهيرية حول الاسلام. أي بقي سجيناً للمعرفة العامية في الغرب تجاه الاسلام والمسلمين.

الإسلام والحضارة الغربية

ويكفي أن نقول: بأنّ الصراع بين الاسلام والحضارة الغربية، في نظر المفكرين المسلمين ومن خلال كتابات الصدر حول هذا الموضوع، إنّ هذا الصراع ليس صراعاً تدميرياً على غرار النازية والشيوعية. مع العلم بأنّ النازية والشيوعية تعتبران من صلب وهوية الفكر الغربي والحضارة الغربية، هذا من جهة. ومن جهة اخرى فإن الأمة الإسلامية من حيث هي أمة شاهدة وكونية لا تنفي عطاء الحضارات، وصراعها مع الحضارة الغربية ليس صراعاً لنفي الآخر بل لاستيعابه في إطار مبدإ «التعارى» والتكامل في أفق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقيم إلهي يوجه البشرية الى المثل الأعلى الحقيق.

وإذا نظرنا إلى موقف فوكوياما من البديل الاسلامي من خلال فكر الصدر، يمكننا القول: بأنّ انهيار الشيوعية ـ وهو انهيار توقعه الصدر وتوقعه كلّ المفكرين المسلمين لما كانت الشيوعية في أوجها ـ يمكننا القول: بأنّ انهيار الشيوعية لا يعني عند الصدر أنّ الديمقراطية الليبرالية هي منتهى تطور الايديولوجيا؛ لأنّ الديمقراطية الليبرالية تنتمي، شأنها شأن الشيوعية، الى

الرؤية الغربية الى الكون والانسان [٤٨٤]. ومن هنا فإنّ انهيار الشيوعية يعني ـ في أفق نظرية الصدر ـ انهيار النموذج الحضاري الغربي كلّه من حيث هو نموذج وضعي منفصل عن الله.

عصر الإسلام لا نهاية التأريخ

فالمسألة إذاً ليست مسألة نهاية التأريخ بل نهاية تاريخ معين: التأريخ المؤسس على النموذج الحضاري الغربي، وبداية فصل جديد من فصول التأريخ المتمثل في مرحلة دخول النموذج الحضاري الاسلامي في مسرح التاريخ لقيادة البشرية. أي دخول نظرية المعرفة المبنية على العلاقة بين العقل والواقع والوحي لتأطير النموذج الحضاري الاسلامي لقيادة التأريخ وتوجيهه نحو المثل الأعلى.

وهكذا فكرة نهاية التأريخ توجد في كتابات الصدر لكن بمعنى آخر ـ كما اشرنا فيما سبق ـ غير المعنى الذي تطرحه فلسفات التأريخ الغربية. نهاية التأريخ عند الصدر تعني نهاية الدورة الحضارية الغربية. وهي نهاية ملازمة لمحدودية النسق المعرفي الوضعي الذي استنفد طاقاته. ونتيجة لذلك فإنّ الأنظمة السياسية المؤسسة على الوضعية قد وصلت الى نقطة النهاية. ويكمن البديل في المشروع الحضاري المرتبط بالتعالي أي بالغيب .

فالتاريخ لم ينته إذاً بالنسبة للعالم الاسلامي؛ لأنه لم يدخل في التأريخ بعد. فالأمة الإسلامية قد أدخلت في تاريخ غير تاريخها منذ القرن التاسع عشر عصر ما يسمى بعصر النهضة. أدخلت في تاريخ الغرب. فنهاية التأريخ ليست صحيحة معرفياً وفلسفياً. فأطروحة نهاية التأريخ ، بل وأطروحة معنى التأريخ من هيجل الى فوكوياما ليست إلا اطروحة ظرفية يجابه بها الفكر الغربي الأمة الإسلامية كمرجعية حضارية ذات تاريخ كبير يخشاه الغرب. فالحضارة الغربية تعرف ـ وخاصة في هذه السنوات الأخيرة بعد انتصار الثورة الإسلامية في ايران ـ بأنّ الحضارة الوحيدة التي تجابهها هي الحضارة الإسلامية.

وأخيراً فإنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر لم يكتف بتنظير الرؤية الإسلامية الى التأريخ، بل عاش هذه الرؤية وتحرّر من ثقل الواقع الفاسد، ومن حركة التأريخ المفروضة من طرف السلطة في العراق، ومن طرف الفكر الغربي، وقدّم البديل الإسلامي، نظرياً بكتاباته، وعملياً باستشهاده رحمه الله.

❑ ❑ ❑

الهوامش

(١) المقصود هنا: الفلسفة الإسلامية التي تأثرت بصورة سلبية بالفلسفة اليونانية.

(٢) محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا ـ الأسس المنطقية للاستقراء.

(٣) هذا لا يعني الحط من قيمة فلسفة الغزالي، فهي فلسفة ثرية وذات جوانب جديدة لكن نقد الفلسفة اليونانية يقتضي حتماً نقد المنطق الأرسطي على غرار ما فعله الصدر في نقده للفلسفة الغربية حيث أنه انتقد منهج هذه الفلسفة، كنقده للمنطق الجدلي مثلاً.

(٤) سأبين في بحث أقوم به الميتافيزيقياً عند الصدر أنه كشف دليلاً جديداً على وجود الله، يمكن أن تطلق عليه أسم «الدليل على طريق المثل الأعلى».

(٥) التواضع هنا مفهوم إبستمولوجي، كما أنه عنصر جوهري في أخلاقية البحث.

(٦) ويعتبر هذا دحضاً لموقف محمد عابد الجابري الذي يقسم الفكر الإسلامي إلى بيان وبرهان وعرفان، ففلسفة الصدر تتضمن كل هذه الجوانب بصورة منسقة وكذلك فلسفة الإمام الخميني ﷺ.

(٧) القطيعة الإبستمولوجية تعني: الطرح الجديد للموضوع، فهي لا تعني اختلاف المواضع، بل تعني الاختلاف في المنهج وفي الطرح.

(٨) العملية التركيبية بين الفقه والفلسفة بدأت في الفكر الإسلامي المعاصر على يد السيد جمال الدين وانتهت إلى صورتها المنسقه عند كل من الإمام الخميني والصدر ﷺ.

(٩) يرى كثير من النقاد أن الفارابي وضع الفيلسوف في درجة أعلى من النبي.

(١٠) محمد باقر الصدر: المرسل، الرسول، الرسالة، كذلك: أهل البيت (ع) تنوع أدوار ووحدة هدف.

(١١) مع العلم بأن استبداد السلطة في العراق هو استبداد لا نظير له.

(١٢) المحدثون في العالم الإسلامي يظنون بأنهم هم وحدهم الذين ينتقدون التراث خاصة محمد أركون الجابري وفؤاد زكريا.

(١٣) محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي.

(١٤) المحدثون في العالم الإسلامي ليسوا نزهاء فلأنهم يعتبرون أن الفكر الإسلامي المعاصر

هو مجرد وعظ وإرشاد ولا يتضمن مفاهيم فلسفية، ويستدلون على ذلك بلجوئهم إلى بعض الكتابات ذات الاسلوب الوعظي ولكنهم يتغافلون ـ عمداً ـ عن ذكر مفكرين من أمثال الصدر ومالك بن نبي وعلي شريعتي ومرتضى مطهري.

(١٥) السيد محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي للقرآن: ١٨ ـ ٣٢ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٨١م.

(١٦) انظر اقتصادنا (عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي) ٣٤٩ ـ ٣٩٠ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ١٩٧٤م.

(١٧) انظر التفسير الموضوعي للقرآن: ٢٢ ـ ٢٣.

(١٨) اقتصادنا: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(١٩) نفس المصدر: ٨٥٢ ـ ٩٥٢ ـ ٦٢٠.

(٢٠) نفس المصدر: (ص ـ ع).

(٢١) الابتسمولوجيا: معناه الاشتقاقي علم العلم. فهذا المفهوم يعني لدى الدارسين: الشروط التي تساهم في انتاج المفاهيم في علم من العلوم.

(٢٢) اقتصادنا: ٦٥.

(٢٣) انظر اقتصادنا: ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

(٢٤) انظر اقتصادنا: و ـ ز ـ ط ـ ي ـ م ـ ن (من مقدمة الكتاب).

(٢٥) السيد محمد حسين فضل الله: مقدمة رسالتنا: ١٥ ـ ١٦، ذكر في: ١٣٤ ـ ١٣٥ الحوار الفكري والسياسي ـ المركز الإسلامي للأبحاث السياسية ١٩٨٥م.

(٢٦) اقتصادنا: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢٧) السيد محمد باقر الصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ١٦ ـ ١٧ دار الزهراء الطبعة السادسة ـ ١٩٨٧م.

(٢٨) اقتصادنا: ٦٢٨ ـ ٦٤١.

(٢٩) التفسير الموضوعي للقرآن: ١٠٥.

(٣٠) نفس المصدر.

(٣١) نفس المصدر: ١٤٥.

(٣٢) انظر خلافة الانسان وشهادة الأنبياء ـ السيد محمد باقر الصدر ـ مؤسسة البعثة ـ طهران ـ ايران ـ (بدون تأريخ).

(٣٣) التفسير الموضوعي: ٧٧ ـ ٧٨.

(٣٤) اقتصادنا: (مقدمة: ز ـ ح ـ ط ـ ي ـ ص).

(٣٥) نفس المصدر: المقدمة: ع.

(٣٦) انظر مقدمة اقتصادنا والإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.

(٣٧) انظر المصدرين السابقين.

(٣٨) انظر التفسير الموضوعي.

(٣٩) انظر بحث حول الولاية (الشهيد) مكتبة أهل البيت (ع) باريس ١٩٨٣م ـ المرسل، الرسول، الرسالة (الشهيد) مكتبة أهل البيت (ع) باريس ١٩٨٣م.

(٤٠) السيد محمد باقر الصدر: لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية: ١٧ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ ١٩٧٩م.

(٤١) انظر منابع القوة في الدولة الإسلامية للسيد محمد باقر الصدر ﵀.

(٤٢) انظر خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

(٤٣) السيد الشهيد محمد باقر الصدر: لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية: ٢٥ دار التعارف للمطبوعات الطبعة الثانية ـ بيروت ـ ١٩٧٩م.

(٤٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ١٠٨ ـ ١٠٩ دار الكتاب الايراني ـ طهران ١٩٨١م.

(٤٥) السيد محمد حسين فضل الله: مع الحكمة في خط الإسلام: ١٨٨ ـ ١٨٩ مؤسسة الوفاء ـ بيروت ١٩٨٥م.

(٤٦) اقتصادنا: ٢٩٧ ـ الطبعة ٧١ ـ بيروت ١٩٨٦م.

(٤٧) الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ٤٨ ـ ٤٩.

(٤٨) لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية: ١٧.

(٤٩) نفس المصدر: ١٨.

(٥٠) نفس المصدر: ١٧.

(٥١) نفس المصدر: ١٩.

(٥٢) انظر: منابع القوة في الدولة الإسلامية.

(٥٣) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ١٦ ـ ١٧.

(٥٤) انظر التفسير الموضوعي: ١٨١ ـ ١٨٤ حيث يحلل الشهيد مفهوم المثل الأعلى من

خلال علاقة النسبي بالمطلق.

(٥٥) (Francis Fukuyama) فرانسيس فوكوياما: نهاية التأريخ (مقال مترجم من الانجليزية إلى الفرنسية في مجلة (Commentaire) كومنتار عدد ٧٤ ـ ١٩٨٩م باريس.

(٥٦) انظر التفسير الموضوعي وخاصة الدرس الثالث: السنن التأريخية في القرآن الكريم: ٣٩ وما بعدها.

(٥٧) انظر بحث حول المهدي عليه السلام للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ مكتبة أهل البيت (ع) باريس ١٩٨٣م.

(٥٨) التفسير الموضوعي: ٦٤ ـ ٦٥.

(٥٩) نفس المصدر: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٦٠) نفس المصدر: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٦١) نفس المصدر: ١٧٦.

(٦٢) انظر: بحث حول المهدي ـ وكذلك بحث حول الولاية ـ الشهيد.

(٦٣) انظر المصدرين السابقين.

(٦٤) انظر: التفسير الموضوعي: ١٨ ـ ٢٣.

(٦٥) انظر السابق: نفس الصفحات .

(٦٦) هذه العبارة استخدمها الشهيد في كل كتاباته بالتقريب.

(٦٧) انظر: نظام العبادات في الإسلام، الفصل الخامس: ١٤٥، حيث يطرح الشهيد العلاقة بين الحج والوعي التأريخي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ١٤٠٤هـ.

(٦٨) المصدر السابق: ١٣ ـ ١٤.

(٦٩) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٧٠٤، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثامنة، بيروت ١٩٨٣م.

(٧٠) نفس المصدر: ٨٠٨.

(٧١) نفس المصدر: ٧١٠ ـ ٧١١.

(٧٢) نفس المصدر: ٧١١.

(٧٣) نفس المصدر: ٧٢٤.

(٧٤) نفص المصدر: ٧٢٦.

(٧٥) نظام العبادات في الإسلام: ٣٢ ـ ٣٣.

(٧٦) نفس المصدر: ٢٣ ـ ٢٤.

(٧٧) نفس المصدر: ٣٨ ـ ٣٩.

(٧٨) انظر: التفسير الموضوعي للشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م.

(٧٩) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (المقدمة: ن)، دار الفكر، الطبعة السادسة ـ بيروت ١٩٨٤م.

(٨٠) انظر نظام العبادات في الإسلام: ٢١ ـ ٢٢.

(٨١) انظر اقتصادنا (الاقتصاد الاسلامي جزء من كل): ٢٦٩ ـ ٢٧٧.

(٨٢) انظر نظام العبادات في الاسلام (خاصة الملامح الخاصة لتشريع كل عبادة).

(٨٣) انظر مقدمة اقتصادن.

(٨٤) انظر (للشهيد): (خلافة الانسان وشهادة الانبياء)، فصل: الوصاية على الثورة ممثلة في الإمام: ٣١ ، وفصل: المرجعية بوصفها المرحلة الثالثة من خط الشهادة: ٣٥، نشر قسم الاعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، طهران (بدون تأريخ).

(٨٥) نظام العبادات في الإسلام: (الايمان بالله هو العلاج): ١٩ ـ ٢٢.

(٨٦) انظر: اقتصادنا: خاصة المقدمة.

(٨٧) التفسير الموضوعي: ١٥٥.

(٨٨) التفسير الموضوعي: ١٧٦ ـ ١٨١ ـ ١٨٤.

(٨٩) محمد عبد دراز: دستور الأخلاق في القرآن ـ ترجمة عبد الصبور شاهين ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٩٧٣م.

(٩٠) أحمد عبد الرحمن ابراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام ـ دار الوفاء ـ بيروت ١٩٨٨م.

(٩١) السيد محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت الطبعة الثانية ـ ١٩٨١م. يعتبر هذا الكتاب طرحاً جديداً للتفسير فهو قد تجاوز كل صور التفسير ومناهجه.

(٩٢) التفسير الموضوعي وكذلك اقتصادنا (المقدمة)، دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة السادسة ١٩٧٤م.

(٩٣) محمد عبد الله دراز لم يحدد منهجاً للتنظير في المجال الاجتماعي والأخلاقي. مع العلم بأنّه من المفكرين المسلمين القلائل الذين اعتمدوا في تحليلهم للمشكلة الأخلاقية على

المفاهيم، لذلك فقد أحدث محمد عبد الله دراز نقلة نوعية في مجال فلسفة الأخلاق في الاسلام.

(٩٤) التفسير الموضوعي: ١٩ ـ ٢٠.

(٩٥) السيد محمد باقر الصدر ـ اقتصادنا ـ ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٩٦) هذه الظاهرة تكاد تكون عامة، لكن بنسب ودرجات مختلفة، فالفلاسفة المسلمون المتأثرون بالفلسفة اليونانية قد أخضعوا الشريعة إلى متطلبات الفلسفة اليونانية دون أي توقف نقدي لتمييز الثقافة اليونانية بين الطبقات والشعوب، كما أنّ المحدثين في العالم الاسلامي تبنوا اتجاهات الفلسفة الغربية في مجال الأخلاق كالاتجاه الماركسي والبرجماتي والوجودي والبرجسوني، أما باقي كتابات الفكر الاسلامي المعاصر فيغلب عليها الطابع الوعظي الارشادي.

(٩٧) اقتصادنا: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٩٨) اقتصادنا: ٣٥٩.

(٩٩) التفسير الموضوعي: ١٨٨ ـ ١٩٠.

(١٠٠) عالج الصدر مشكلة القيم الأخلاقية في جوانبها الكونية والنسبية في معالجته للعبادات، أنظر: نظام العبادات في الاسلام ـ منظمة الاعلام الاسلامي ـ طهران ١٤٠٤ خاصة من ١١ إلى ٤١.

(١٠١) عالج الصدر هذه المشكلة في سائر كتبه وخاصة في التفسير الموضوعي، فالتعالي الحقيقي هو المثل الأعلى الحقيقي سبحانه وتعالى أما التعالي المزيف فهو المثل الأعلى المزيف أو المثل العليا المزيفة

(١٠٢) السيد محمد باقر الصدر ـ نظام العبادات في الاسلام ـ خاصة الفصل الأولى.

(١٠٣) السيد محمد باقر الصدر ـ رسالتنا ـ نشر الدار الاسلامية ـ بيروت ١٩٨٠م ـ ٩١.

(١٠٤) نظام العبادات في الإسلام: الفصل الأول.

(١٠٥) السيد محمد باقر الصدر ـ الاسلام يقود الحياة ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٣ ـ ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٠٦) نفس المصدر: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١٠٧) نفس المصدر: ١٤١.

(١٠٨) التفسير الموضوعي: ٩٩ ـ ١٠٠ ـ حيث ينتقد الفلسفة الغربية ـ خاصة فلسفة هيجل

(Hegel) حول إشكالية العلاقة بين الفرد والمجتمع، يمكن الكشف عن الطرح الفلسفي الجديد لدى الشهيد بالرجوع إلى اقتصادنا (المقدمة) والتفسير الموضوعي، فلسفتنا، والأسس المنطقية للاستقراء ـ هذا من جهة ـ ومن جهة اخرى فقد أشار محمد عبد الله دراز إلى هذه التيارات الفلسفية في مجال الأخلاق في كتاباته دستور الأخلاق في القرآن. وقد حلل محمد عبد الله دراز هذه التيارات تحليلاً نقدياً.

(١٠٩) التفسير الموضوعي: ١٤٨.

(١١٠) نفس المصدر: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١١١) التفسير الموضوعي: ١٩٣ انظر كذلك: الاسلام يقود الحياة: ٩ ـ ١٠.

(١١٢) مفهوم التخلق بصفات الله وأخلاقه سبحانه وتعالى، مفهوم ذو أهمية كبرى في فلسفة الصدر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وقد عالجه الصدر في سائر كتبه ـ خاصة خلافة الانسان وشهادة الانبياء، التفسير الموضوعي، نظام العبادات في الاسلام. فهذا المفهوم ينسف فلسفة كلّ من هيجل (Hegel) وماركس (Marx) من الأساس، كما يُعتبر نقداً جذرياً لكل فلسفات نهاية التأريخ على العموم.

(١١٣)- ألقى الصدر الضوء على البعد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للإمامة من موقع الثوابت والمتغيرات أي من موقع وحدة الهدف ومتطلبات حركة الأئمة عبر التأريخ ـ انظر: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف ـ دار التعارف ـ بيروت ـ ١٣٨٨هـ.

كما حلل مفهوم العصمة تحليلاً فلسفياً واجتماعياً وتاريخياً في إطار متطلبات الشريعة ـ انظر: المرسل، الرسول، الرسالة ـ مكتبة أهل البيت ـ باريس ١٩٨٣م. وكذلك بحث حول الولاية ـ مكتبة أهل البيت ـ باريس ١٩٨٣م.

(١١٤) اقتصادنا: ٢٨٠ ـ ٢٨١ ـ ٢٨٥ ـ ٢٨٩.

(١١٥) التفسير الموضوعي: ٢٠٨ ـ ٢٢٠.

(١١٦) التفسير الموضوعي: ١٥٥ ـ ١٥٩.

(١١٧) اقتصادنا: (ص ـ ع).

(١١٨) التفسير الموضوعي: ١٨٠ ـ ١٨١.

(١١٩) اقتصادنا: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(١٢٠) التفسير الموضوعي: ٩٩.

(١٢١) إن الفرد والمجتمع والدولة هي كلّها مفاهيم مترابطة في نظر الصدر. في بحثه حول منابع

القدرة في الدولة الاسلامية عالج الصدر هذه المفاهيم في الإطار النظري والشرعي للخلافة والشهادة ـ انظر: الإسلام يقول الحياة ابتداءً من ١٧٥ ـ ٢٠٧.

(١٢٢) مقالة للشهيد محمد باقر الصدر ـ مجلة الاضواء ـ العدد ٢ / ١٤٠٤ هـ ـ ذكر النص عبد الرحمن العلوي في مقاله: الحرية في الاسلام ـ مجلة الفكر الجديد ـ العدد ١١ـ١٢ـ١٩٩٦م ـ ٩٩ تصدر عن دار الاسلام ـ لندن ـ.

(١٢٣) محمد عبد الله دراز ـ دستور الأخلاق في القرآن ـ ٥٣٦.

M.A. Deraz da Doctrine Morale da Coran - Bibliotheqie P - 536 .

(١٢٤) الاسلام يقود الحياة ـ ١٥ [De la Sarlonne]

(١٢٥) نفس المصدر ـ ١٤١ ـ ملاحظة: تجدر الاشارة إلى أنّ هذا النص قد ذُكر في قائمة المراجع رقم ١٨ في هذا المقال، كما أن نصوصاً أخرى ستُذكر عدّة مرات هنا، وهذاراجع إلى غنى تحليل الصدر للقضايا وتعدّد جوانبه وأبعاده المعرفية والاجتماعية والأخلاقية.

(١٢٦) اقتصادنا ـ ٢٧٨.

(١٢٧) اقتصادنا مقدمة الكتاب ـ خاصة.

(١٢٨) نفس المصدر (المقدمة صفحة ي).

(١٢٩) الاسلام يقود الحياة ـ الفصل ٤ ـ خلافة الانسان وشهادة الأنبياء من ١٢٩ ـ ١٧٢.

(١٣٠) تجدر الاشارة هنا إلى أنّ الدكتور محمد عبد الله دراز من المفكّرين المسلمين القلائل، الذين تناولوا المشكلة الأخلاقيه من هذا المنظور الكلي والفلسفي. ويرجع الفضل إلى المشرف العام لدار الاسلام بلندن السيد حسين الشامي في توجيهي للاطلاع على أطروحة محمد عبد الله دراز حول الأخلاق. وقد قمت بصياغة كثير من محاور هذا البحث ومواضيعه بفضل اطلاعي على أُطروحة محمد عبد الله دراز، وذلك نظراً إلى أن الشهيد السيد محمد باقر الصدر لم يفرد مؤلفاً خاصاً بالأخلاق، فقد طرح كلّ جوانب فلسفته الأخلاقية في سائر كتاباته كجوانب تابعة لمحاور بحثه في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

(١٣١) التفسير الموضوعي: ١٩٣ ـ ١٩٥.

(١٣٢) انظر: محمد عبد الله دراز ـ دستور الأخلاق في القرآن ـ حيث حلل تحليلاً نقدياً فلسفة الأخلاق الكانطية من موقع الأخلاق القرآنية.

(١٣٣) انتقد الصدر إلزامية القيم الأخلاقية كما طرحها المذهب الاجتماعي، وربط بين الالزام والمصدر الميتافيزيقي للأخلاق في أفق العلاقة بين القيم الأخلاقية والعبادة، نظام العبادات

في الاسلام ٢٨ ـ ٣٠.

(١٣٤) التفسير الموضوعي: ١٥٩.

(١٣٥) إن ربط الدراسات الاجتماعية بالدين وبالميتافيزيقيا يختلف عن الدراسات، التي اكتفت بالوعظ والارشاد، أو الدراسات التي تمت من خلال التفسير اللاهوتي للظواهر الاجتماعية، منهج الصدر علمي يعتمد على الاستقراء، وينطلق في دراسة الانسان على أساس أنه وحدة مادية وروحية، وينطلق في دراسة الحضارات عبر التأريخ على أساس أنّ العامل الروحي والأخلاقي هو العامل الرئيسي في تقدم الحضارات وفي انحطاطها. أُنظر التفسير الموضوعي خاصة الدرس ١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٨ ـ ٩.

(١٣٦) الإسلام يقود الحياة: (الفصل الرابع: خلافة الانسان وشهادة الانبياء: ١٢٩ ـ ١٧٢) وكذلك: التفسير الموضوعي: ١٢٨ ـ ١٣١.

(١٣٧) التفسير الموضوعي: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٣٨) اقتصادنا (المقدمة ي ـ ك).

(١٣٩) Albert Camos - Lhamme Aeiolte - Edition : Christianisme Saaial Pois - 1926 P . 136

ألبير كامو ـ الإنسان المتمرّد ـ ١٣٦.

(١٤٠) الاسلام يقود الحياة: ١٣٥ ـ أُنظر: كذلك: التفسير الموضوعي: ١٢٨ ـ ١٣٠

(١٤١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر ـ الفتاوى الواضحة: ٨٠٨ ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٨٣م.

(١٤٢) التفسير الموضوعي: ١٢٦ ـ ١٢٨.

(١٤٣) انظر النصوص السابقة ـ خاصة التفسير الموضوعي ـ حيث حلل الصدر علاقة الانسان بالمثل الأعلى كعلاقة تعبدية يتخلق فيها الانسان بصفات الله بصورة لا نهاية لها.

(١٤٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا: ٤٣ ـ المجمع العلمي للشهيد ـ بيروت ١٤٠٨هـ.

(١٤٥) الاسلام يقود الحياة: ١٨٠ ـ ١٨٢ وكذلك: نظام العبادات في الاسلام الفصل الأول.

(١٤٦) نفس المصدرين.

(١٤٧) اقتصادنا ـ المقدمة ـ صفحة ن ـ أما بالنسبة للثورة وعلاقتها بالقيم الروحية والأخلاقية فأنظر: الاسلام يقود الحياة: ١٥٥ ـ ١٦٠.

(١٤٨) المرسل، الرسول، الرسالة: ٨٤ ـ ٨٥ ـ نشر أهل البيت ـ باريس ١٩٦٣م.

(١٤٩) ج ـ ب ـ سارتر /: الوجودية مذهب إنساني ـ

J . P . Sartre Lesistentisme Estum Humanisme Nagel Paris 1970 .

(١٥٠) الشهيد السيد محمد باقر الصدر: بحوث إسلامية: ٤٤ ـ دار الزهراء ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.

(١٥١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية: ١١٣ ـ طبعة بيروت ـ ١٩٧٣م.

انظر كذلك: نظام العبادات في الإسلام: ١٦ ـ ٢١.

(١٥٢) فالصدر قد حلل تحليلاً إبستمولوجيا وميتافيزيقيا وعقائدياً وفلسفياً وأخلاقياً الآيات القرآنية الكريمة: ﴿ قُل لَّو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِد البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَو جِئنَا بِمِثلِهِ مَدَدا ﴾ (الكهف: ١٠٩) أو الآية الكريمة: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا...(العنكبوت : ٦٩) انظر مثلاً: الاسلام يقود الحياة: ١٧٩، وما بعدها، وكذلك التفسير الموضوعي.

(١٥٣) الاسلام يقود الحياة: ٢٠٤ ـ ٢٠٧.

(١٥٤) التفسير الموضوعي: ١٤٧ ـ ١٤٦.

(١٥٥) بحوث إسلامية: ٤٧ ـ ٥١.

(١٥٦) أي انتظار وعد الله بنصر المؤمنين وعودة الحضارة الإسلامية إلى مسرح التأريخ . فالانتظار كما يتجلّى من كتابات الصدر تطلع وليس موقفاً مهادناً واستسلاماً للأمر الواقع (الانتظار السلبي فالانتظار من هذا المنظور جهاد. أُنظر: خلافة الانسان وشهادة الأنبياء وخاصة: بحث حول الولاية .

(١٥٧) بحوث إسلامية: فصل: الحرية في القرآن: ٤٣ ـ ٥٤.

(١٥٨) رسالتنا: ٤٦ ـ ٤٧.

(١٥٩) رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(١٦٠) التفسير الموضوعي: ١٦٦.

(١٦١) اقتصادنا: المقدمة: خاصة صفحة و.

(١٦٢) بالنسبة لماركس كلّ تغيير ينطلق من تحولات في البنية الاقتصادية، وظهور الرسالات السماوية يدحض هذا المنهج وينسفه من الأساس.

(١٦٣) المرسل، الرسول، الرسالة، ٨٤ ـ ٨٥، وكذلك التفسير الموضوعي: ١٤١ ـ ١٤٢

(١٦٤) التفسير الموضوعي: ١٤٦.

(١٦٥) التفسير الموضوعي: ٢٢٦، بالنسبة لنقد الصدر للمنهج الماركسي في عملية التغيير،

انظر اقتصادنا: ٧٨ ـ ٨١، وانظر نقد الصدر للبروليتاريا وعلاقتها بحركة التأريخ : اقتصادنا: ١٩٤ـ٢٠٣.

(١٦٦) الاسلام يقود الحياة: ٢٨.

(١٦٧) انظر: التفسير الموضوعي (تحليل الصدر للسنن التأريخية، وتحليله لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى الحقيقي وبالمثل العليا المزيفة أو التكرارية)حيث ينقد الصدر نقداً جذرياً الفلسفة الهيجلية والفلسفة الماركسية (والنظام المعرفي للفلسفة الغربية على العموم)في جوانبها المعرفية والفلسفية (فلسفة التأريخ وفلسفة الأخلاق).

(١٦٨) لذلك يرى الصدر بأنّ الواقع لا يمكن أن يكون مصدراً للقيم الأخلاقية. وهذا عكس مذهب المنفعة والبرجماتية ومذهب علماء الاجتماع في الأخلاق، فكلّ هذه المذاهب ترجع مصدر القيم الأخلاقية إلى الواقع كما يتجلّى في المنفعة أو المردود العملي أو المجتمع، فمذهب المنفعة يرجع معيارية الفعل الأخلاقي إلى الميول والرغبات، فهو ينظر إلى الطبيعة البشرية كنزوع لتحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة والمنفعة. ونفس الأمر بالنسبة للمذهب البرجماتي الذي جعل المردود العملي مقياساً للخير والشر. أما علماء الاجتماع فقد جعلوا المجتمع مصدراً للأخلاق.

الصدر لا ينفي علاقة القيم الأخلاقيه بالواقع سواء في جانبها الاجتماعي أو الفردي أو المادي أو الروحي، فالصدر يؤكد على علاقة القيم الأخلاقية بالطبيعة البشرية. لكن الطبيعة البشرية ليست ـ في فلسفة الصدر ـ عبارة عن مجرد مجموعة من الميول والرغبات والغرائز، فالطبيعة البشرية تتضمن ـ في نظر الصدر ـ البعد المادي والأبعاد الأخرى كالبعد العقلي والعاطفي والروحي، فهي ـ من هذا المنظور ـ تطلع إلى ما يجب أن يكون.

على العموم يعتبر الصدر كلّ هذه المذاهب السابقة على أنها انتهت إلى جعل مثل مزيفة وتكرارية مصدراً للأخلاقية. أنظر على سبيل المثال: الاسلام يقود الحياة:١٥٨، وكذلك اقتصادنا: ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ـ ٣٠٥، وكذلك: التفسير الموضوعي: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٦٩) التفسير الموضوعي: ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٧٠) اقتصادنا: (المقدمة ـ خاصة صفحات: و ـ ز ـ ح).

(١٧١) نفس المصدر (مقدمة الكتاب كلها).

(١٧٢) التفسر الموضوعي: ١٨١.

(١٧٣) التفسير الموضوعي: ١٩٣ ـ ١٩٤، وكذلك: الاسلام يقود الحياة: ١٥٦ ـ ١٦٠.

(١٧٤) Fran Eois Burgat Lislamisme Ne Face Edition Fajeconete 1991 - Peo
A 203

فرنسون بورجات: النزعة الاسلامية في المواجهة.

(١٧٥) بالنسبة لإطلاقية مصدر الالزام انظر التفسير الموضوعي: ١٦٥ ـ ١٦٦. أما بالنسبة لمفهوم الجهاد (الجهاد الأكبر والجهاد الاصغر)فأنظر: نفس المصدر: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٧٦) التفسير الموضوعي: ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٧٧) الإسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٧.

(١٧٨) اقتصادنا: (المقدمة)

(١٧٩) التفسير الموضوعي: ١٥٨ ـ ١٥٩.

١٨٠- محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي عليه السلام مكتبة أهل البيت ـ باريس ١٩٨٣م، خاصة: ٣٨ ـ ٤٩، ومن ٥٧ ـ ٦٣.

(١٨١) هذا ما يتجلّى من خلال تحليل الصدر لعلاقه الانسان بالمثل الأعلى (مثل أعلى حقيقي أو مُثل عليا مزيفة)وما ينجم عن هذه العلاقة من تطلع، انظر التفسير الموضوعي.

(١٨٢) انظر: الإسلام يقود الحياة، فصل خلافة الانسان وشهادة الانبياء: ١٢٩ ـ ١٧٢.

(١٨٣) عالج الصدر هذه الفكرة وما يلزم عنها من إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير أو بين إطلاقية القيم وصيرورة التأريخ في: التجديد والتغيير في النبوة ـ مؤسسة أهل البيت عليهم السلام في الزينبية ـ دمشق ١٩٨٣م، وكذلك: محمد باقر الصدر ـ أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف. دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت (بدون تأريخ)ـ انظر كذلك تحليل الصدر لمفهوم منطقة الفراغ في اقتصادنا: ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

(١٨٤) محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن ـ ٣٣.

M . A . Deraz Doctrine Morale Du Coran P33 .

أشار الصدر إلى هذه الفكرة في معالجته للسنن التأريخية والقوانين الطبيعية في التفسير الموضوعي ـ خاصة الدرس الخامس إبتداءً من: ٧٥.

(١٨٥) التفسيرالموضوعي: ٤٩ ـ ٥٠.

(١٨٦) نفس الملاحظة في المرجع رقم ٩٥.

(١٨٧) انظر إلى التحليل النقدي لفلسفة كانط الأخلاقية من طرف محمد عبد الله دراز في كتابه دستور الأخلاق في القرآن.

(١٨٨) التفسير الموضوعي: ٩٤ ـ ١٠٠، حيث انتقد الصدر نظرية علماء الاجتماع فيما يخصّ الأخلاق، وحاول أنّ ينسف النزعة الاجتماعية التي تُرجع كلّ شيء إلى المجتمع.

(١٨٩) التفسير الموضوعي: خاصة إبتداءً من الدرس الثامن: ١٢٤.

(١٩٠) يرى الصدر بأنّ عملية التغيير لن تتحقق ما لم تعتبر من طرف الأفراد كعملية تغيير تستمد مشروعيتها من قيم أخلاقية ملزمة. أي من قيم أخلاقية ذات مصدر متعالي: انظر اقتصادنا (المقدمه خاصة صفحة م ـ ن)وكذلك: التفسير الموضوعي: ١٠٨ ـ ١١١.

(١٩١) الاسلام يقود الحياة: فصل خلافة الانسان وشهادة الأنبياء: ١٢٩ ـ خاصة ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٩٢) اقتصادنا: ٢٣٢ ـ ٢٤٠.

(١٩٣) فلسفتنا: ٣٣، وكذلك: اقتصادنا: ١٨٨ ـ ٢١٢.

(١٩٤) الاسلام يقود الحياة: فصل خلافة الانسان وشهادة الانبياء: ١٢٩ ـ ١٧٢.

(١٩٥) التفسير الموضوعي: ١٤٤ ـ ١٥٥.

(١٩٦) نظام العبادات في الإسلام: الفصل الأول إبتداءً من: ٢٤ ـ ٣٠، ومن ٣٨ ـ ٤١

(١٩٧) اقتصادنا (المقدمة صفحة ـ ي).

(١٩٨) فسّر الصدر الآية الكريمة: ﴿ إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد١١) في هذا السياق: الاسلام يقود الحياة: ١٩٢. التفسير الموضوعي: ٨٤ ـ ١٠٦.

(١٩٩) التفسير الموضوعي: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢٠٠) الاسلام يقود الحياة: فصل منابع القدرة في الدولة الاسلامية: ١٧٥ وما بعدها.

(٢٠١) اقتصادنا (المقدمة).

(٢٠٢) التفسير الموضوعي: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢٠٣) اقتصادنا: ٢٨٥.

(٢٠٤) حلل الصدر فكرة الطرح الكلي للمشكلة الاجتماعية والتداخل بين الجوانب الروحية والأخلاقية والسياسية والحضارية في كلّ كتاباته تقريباً خاصة: اقتصادنا، التفسير الموضوعي، منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

(٢٠٥) فريدريك روح: التجربة الأخلاقية

Frederic RauhP: Liescjeriemce Morale - Alcan (Panis) 1921 .

(٢٠٦) الأسس المنطقية للاستقراء: (خاصة مبحث البرهنة على وجود الله عن طريق

الاستقراء) انظر كذلك: فلسفتنا.

(٢٠٧) الاسلام يقود الحياة: ١٥٩ .

(٢٠٨) اقتصادنا: (المقدمة صفحة ـ م).

(٢٠٩) الاسلام يقود الحياة: ١٥٩ ـ وكذلك محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن: ٩٢ـ ٩٣.

M . A . Deraz Pa Docbuine Morale Da coan P 92 - 93 .

(٢١٠) التفسير الموضوعي: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢١١) اقتصادنا: ٢٥٣.

(٢١٢) بحوث إسلامية : ٣٧.

(٢١٣) بحوث إسلامية : ٤١ ـ ٤٢.

(٢١٤) التفسير الموضوعي: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢١٥) الأسس المنطقية للإستقراء.

(٢١٦) التفسير الموضوعي: ١٤٤ ـ ١٤٧.

(٢١٧) نظام العبادات في الإسلام (الفصل الأول: ١١ ـ ٤١).

(٢١٨) اقتصادنا (المقدمة صفحة ـ م)

(٢١٩) رسالتنا: ٩١.

(٢٢٠) اقتصادنا: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢٢١) التفسير الموضوعي: ١٩٣ ـ ١٩٤، وكذلك اقتصادنا (المقدمة)

(٢٢٢) اقتصادنا (المقدمة خاصة: صفحات (و ـ ز ـ ح ـ ط ـ ص).

(٢٢٣) اقتصادنا: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٢٢٤) ربط الصدر بين القيم الأخلاقية والروحية والسنن التأريخية، وقد صاغ الصدر هذه الفكرة صياغة علمية وفلسفية وصلت إلى مستوى النظرية. انظر التفسير الموضوعي.

(٢٢٥) رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٢٦) الاسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٩.

(٢٢٧) التفسير الموضوعي: ١٨١.

(٢٢٨) نفس المصدر: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢٢٩) كلّ هذه الأفكار محللة تحليلاً فلسفياً في: التجديد والتغيير في النبوة، نظام العبادات

في الاسلام التفسير الموضوعي، اقتصادنا، رسالتنا... الخ.

(٢٣٠) نسف الصدر أخلاق الضغط من الأساس عن طريقة تحليله الفلسفي لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى ـ انظر التفسير الموضوعي ابتداءً من: ١٢٣.

(٢٣١) الاسلام يقود الحياة (فصل خلافة الانسان وشهادة الانبياء: ١٢٩).

(٢٣٢) التفسير الموضوعي: ٢٥١.

(٢٣٣) رسالتنا: ٩١ ـ فلسفتنا: ٢٥.

(٢٣٤) يمكن أن نشير هنا إلى مفهوم المثل العليا التكرارية، هذا المفهوم يعبر عن أخلاق الضغط، أي عن الأخلاق المحدودة بمحدودية مثلها ـ انظر التفسير الموضوعي: ١٦٤ ـ ١٦٨.

(٢٣٥) نفس المصدر: ١٧٩ ـ ١٨٥، على العموم تحليل الصدر لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى، طرح مفهوم أخلاق التطلع طرحاً جديداً يختلف عن الطرح البرجسوني ـ انظر التفسير الموضوعي من ١٤٦ ـ ١٥٤.

(٢٣٦) تناول محمد عبد الله دراز مشكلة الأخلاق عند كانط بالدراسة والتحليل النقدي، وحاول أن يوفق بين فلسفة كانط الأخلاقية ـ خاصة الالزام الخلقي ـ والرؤية القرآنية في أطروحته دستور الأخلاق في القرآن / Ea Dactrine Morale Du Coran :

(٢٣٧) عبد الحليم الزهيري: العاطفة في تراث الشهيد الصدر ـ مجلة الفكر الجديد ـ دار الاسلام لندن العددان: ١١ ـ ١٢ ـ يناير ١٩٩٦م ـ ٥١.

(٢٣٨) التفسير الموضوعي: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢٣٩) اقتصادنا: ٢٨٦.

(٢٤٠) اقتصادنا (المقدمة ـ خاصة صفحة ـ ك)التفسير الموضوعي: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢٤١) اقتصادنا: ٢٨٧

(٢٤٢) الاسلام يقود الحياة (فصل خلافة الانسان وشهادة الأنبياء):١٤١ ـ ١٤٢.

(٢٤٣) التفسير الموضوعي: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢٤٤) نفس المصدر: ١٥٩ ـ ١٦١.

(٢٤٥) نظام العبادات في الإسلام: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٤٦) نفس المصدر: ٢٥ ـ ٢٧.

(٢٤٧) بحوث إسلامية: ٣٦.

(٢٤٨) نظام العبادات في الإسلام: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢٤٩) محمد باقر الصدر: المدرسة الإسلامية: ١٠٣ ـ دار الزهراء ـ بيروت ـ ١٩٨٧م.

(٢٥٠) انظر الاسلام يقود الحياة: (فصل خلافة الانسان وشهادة الأنبياء) حيث يربط الصدر بين مفهوم الخلافة ومفهوم كلّ من الحرية والمسؤولية.

(٢٥١) المدرسة الإسلامية: ١٢١.

(٢٥٢) نفس المصدر: ١٢٠ ـ انظر كذلك: الاسلام يقود الحياة: ١٢٥.

(٢٥٣) المدرسة الاسلامية: ١١٣، وكذلك: التفسير الموضوعي: ١٦٨.

(٢٥٤) نظام العبادات في الإسلام: ٢٦.

(٢٥٥) هذا ما يتجلّى في تحليل الصدر للإطار العام لتنظير المذهب الاقتصادي في الاسلام حيث حاول الكشف عن العلاقة بين أخلاقية شعوب العالم الاسلامي ونماذج التنمية.

(٢٥٦) انظر سرّ الصلاة للإمام الخميني ـ نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني ـ طهران ١٩٩٥م (مقدمة آية الله الجوادي الآملي: حيث يميز بين العقل " الاصطلاحي " و " العقل النقي الأصيل " ـ ٢١.

(٢٥٧) نظام العبادات في الإسلام ـ خاصة الفصل الأول.

(٢٥٨) لقد وصلت مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الهيجلية إلى منتهاها حيث تحول الواقع في هذه الفلسفة إلى مفهوم وذاب الإنسان في مطلق مجهول باسم منطق حركة التأريخ.

مع العلم بأنّ الماركسية ترى نفس الرأي فيما يخصّ زوال التناقضات. فهيجل يرى أنّ التناقضات تزول بظهور الدولة الكونية. في حين أنّ ماركس يرى بأن التناقضات تزول بزوال الطبقات وزوال الدولة.

وعلى العموم يمكن القول: بأن الفلسفة أصبحت عند هيجل وماركس معرفة مطلقة، وجدت تجسيدها عند هيجل أو عند ماركس، وما أبعد هذين الموقفين عن فلسفة الصدر التي تستوعب نسبيتها استيعاباً تعبدياً ونقدياً بفضل علاقتها بالمثل الأعلى الحقيقي الذي لا تستوعبه حركة التأريخ.

(٢٥٩) ب ـ ركور ـ قراءات ـ

Paul Ricoeur Pectures 2 Pouis Pa (Contree Dea Philosophes) Pe Seuil .

(٢٦٠) التفسير الموضوعي: ١٦٥ ـ ١٦٦، وكذلك: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٦١) نظام العبادات في الإسلام: ٢٣ ـ ٢٤ ـ بحوث إسلامية ٥٧ ـ ٥٨.

(٢٦٢) هذا ما يتجلى في سائر كتابات الصدر: اقتصادنا، رسالتنا، منابع القوة في الدولة الإسلامية... الخ.

(٢٦٣) الاسلام يقود الحياة: (فصل منابع القوة في الدولة الاسلامية ـ ١٧٥).

(٢٦٤) نفس المصدر: ١٦٦ ـ ١٨٨.

(٢٦٥) نفس المصدر: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢٦٦) نشير في هذا السياق إلى أنّ هربارت ماركز (H . Marcuse)حاول نقد الحضارة الغربية؛ لتمحورها حول الحياة المادية وذلك في كتابه الانسان ذو البعد الواحد.

(ترجمة جورج طرابيشي ـ دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٧١م).

Herlert Marcuse - One Dimensioonax Man - Stuaies In the Ideology Ol Aduanced Industuial Society .

يرى هربارت ماركوز بأن كل جوانب الحياة في الحضارة الغربية (البلدان المتقدمة صناعياً تتمحور حول الإنتاج والإستهلاك، غير أن هذاالمفكر لم يستطع أن يتحرر من مفاهيم الفكر الغربي التي تعكس أزمة الحضارة: فلم يتصور إعادة صياغة نموذج حضاري خارج الفلسفة الهيجلية والماركسية والتحليل النفسي الفرويدي.

(٢٦٧) التفسير الموضوعي: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٦٨) الإسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٨.

(٢٦٩) التفسير الموضوعي: ١٩٧.

(٢٧٠) نفس المصدر: ١٦٩ ـ ١٧٠، وكذلك رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٧١) اقتصادنا: ٣٦٢ ـ ٢٦٤، حيث حلل الصدر مفهوم منطقة الفراغ كمبدأ وكأداة منهجية لربط الشريعة المطلقة بحركة التأريخ .

(٢٧٢) عبارة " الواقع الفاسد " ليست مجرد عبارة أخلاقية أن شعاراً، بل هي مفهوم معرفي وفلسفي ذو أبعاد أخلاقية إجتماعية وحضارية يطرحه الصدر ليكشف عن محدودة الفلسفة الغربية التي تدعي الكونية في حين أنها ليست في حقيقتها إلا إنعكاساً لظروف حضارة الغرب وظروفه. انظر: الاسلام يقود الحياة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢٧٣) الاسلام يقود الحياة: ٢٤١ ـ ١٤٢.

(٢٧٤) التفسير الموضوعي: ٩٩.

(٢٧٥) نفس المصدر (الفصول التي عالج فيها الصدر علاقة الانسان بالمثل الأعلى).

(٢٧٦) اقتصادنا ـ المقدمة: حيث حلل الصدر مفهوم " الرقابة غير المنظورة " نتيجة لعلاقة " الأرض بالسماء ".

(٢٧٧) الإسلام يقود الحياة (فصل علاقة الانسان)ابتداءً من ١٢٩.

(٢٧٨) نظرة الانسان إلى الزمن وعلاقتها بأخلاق التطلع وإعادة بناء الأمة، عالجها الصدر من خلال تحليله لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى ومن خلال تحليله لدور معنى الوجود في حركة التأريخ ، كما أنّ فكرة الزمن وعلاقتها بحركة الأمة عبر التأريخ قد عالجها السيد حسين الشامي في كتابه: الزمن في حركة العاملين ـ دار الاسلام ـ لندن ـ ١٩٩٣م.

(٢٧٩) التفسير الموضوعي: ١٧٩ ـ ١٨١ و ١٨٣ ـ ١٨٤.

وتجدر الاشارة هنا إلى أن الايديولوجيا كما يطرحها الفكر الغربي هي رؤية إلى الكون والانسان من إنتاج الإنسان، في حين أن الايديولوجيا لما تكون مرتبطة بإنسان العالم الاسلامي فهي مرتبطة بالعقيدة الاسلامية، وبالشريعة بصورة أو بأخرى في نظر الصدر ـ أُنظر مقدمة اقتصادنا ـ وكذلك: ٣٥٩.

(٢٨٠) الاسلام يقود الحياة: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢٨١) نفس المصدر: ٢٩ ـ ٣٦ ـ ٣٨.

(٢٨٢) التفسير الموضوعي: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢٨٣) انظر التجديد والتغيير في النبوة ـ (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف)ـ بحث حول المهدي عليه السلام انظر كذلك: السيد حسين الشامي ـ الزمن في حياة العاملين (خاصة الفصل الثالث والرابع ـ حيث عالج المؤلف قيمة الزمن في التجربة النبوية وقيمةالزمن في حياة الائمة عليهم السلام.

(٢٨٤) التفسير الموضوعي: ١٥٨ ـ ١٦٣.

(٢٨٥) انظر إلى المراجع السابقة حول ارتباط الانسان بالمثل الأعلى المزيف وبالمثل الأعلى الحقيقي، وما ينجم عن ذلك من أختلاف في درجة التطلع.

(٢٨٦) الاسلام يقود الحياة (فصل خلافة الانسان وشهادة الأنبياء).

(٢٨٧) نفس المصدر: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢٨٨) نظام العبادات في الاسلام: ٢٦.

(٢٨٩) التجديد والتغيير في النبوة ـ (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف).

(٢٩٠) التفسير الموضوعي (فصل السنن التأريخية وفصل عناصر المجتمع).

(٢٩١) اقتصادنا: المقدمة، وكذلك: الاسلام يقود الحياة (فصل منابع القوة في الدولة الاسلامية) حيث حلل الصدر أخلاقية إنسان العالم الاسلامي كعامل أساسي في التركيبة الاجتماعية والذهنية التي ينتج عنها رفض بعض جوانب الواقع كالقومية والاشتراكية وفصل السياسة عن الدين.

(٢٩٢) عالج الصدر مشكلة العلاقة بين القيم الأخلاقية وقوانين التأريخ في أفق تحليله لعلاقة السنن التأريخية بالغيب، وهو تحليل تمّ خارج الرؤية الاهوتية التي تميزت بها فلسفة العصور الوسطى في الغرب ـ انظر التفسير الموضوعي (فصل السنن التأريخية وفصل عناصر المجتمع).

(٢٩٣) الاسلام يقود الحياة: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٩٤) السيد محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي عليه السلام ـ مكتبة أهل البيت ـ باريس ١٩٨٣م ـ ٦٠ ـ ٦١.

(٢٩٥) انظر السيد حسين الشامي: الزمن في حركة العاملين، حيث عالج المؤلف قيمة الزمن في حياة الأمة عبر حركة التأريخ .

(٢٩٦) الاسلام يقود الحياة: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢٩٧) بحث حول المهدي عليه السلام: ١٩ ـ ٢١.

(٢٩٨) نفس المصدر: ١٩.

(٢٩٩) نفس المصدر: ٣٨ ـ ٤٣ (حيث حلل الصدر الغيبة الكبرى والانتظار الملازم لها).

(٣٠٠) نفس المصدر: ٤١ ـ ٤٣، وكذلك التفسير الموضوعي: ٢٣٧ ـ ٨٣٨.

(٣٠١) بحث حول المهدي عليه السلام: ٢٠ ـ ٢٩، وكذلك (أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف): ١١٧ ـ ١١٨.

(٣٠٢) الاسلام يقود الحياة: (فصل خلافة الانسان وشهادة الانبياء ـ خاصة تحليل الصدر لمفهوم الشهادة على الصعيد الفردي: النبيّ والامام والمرجع، وعلى صعيد الأمة): ١٢٩ وما بعدها.

(٣٠٣) نفس المصدر: ١٢٩ وما بعدها.

(٣٠٤) الاسلام يقود الحياة: ١٣٥.

(٣٠٥) أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف

(٣٠٦) أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف: ٧٣ ـ ٧٥.

(٣٠٧) نفس المصدر: ٧٠.

(٣٠٨) نفس المصدر: تناول الصدر هذه المسألة بالتحليل في سائر مباحث هذا الكتاب.

(٣٠٩) عالج الصدر هذه المسألة في: المرسل، الرسول، الرسالة (الفصل الثاني والثالث)، وفي: (أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف).

(٣١٠) الاسلام يقود الحياة: ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٣١١) التفسير الموضوعي: ٥٦ ـ ٦٠.

(٣١٢) نفس المصدر: ٦٤.

(٣١٣) المدرسة الاسلامية: ١١٣.

(٣١٤) رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣١٥) فلسفتنا: ٣٣.

(٣١٦) نفس المصدر: ٤٣ ـ ٤٤، وكذلك: رسالتنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣١٧) التفسير الموضوعي: ٧٨ ـ ٧٩.

(٣١٨) التجديد والتغيير في النبوة.

(٣١٩) لم يستخدم الصدر مفهوم الابستمولوجيا، إلا أنه يمكننا القول: بأن جزءاً كبيراً من كتاباته يتضمن مقاربة ابستمولوجيا للقضايا من طرف الشهيد، وتتميز هذه المقاربة عن كلّ أنواع الدراسات الوضعية ؛ لأنها مقاربة منقطعة النظير، ونشير في هذا السياق إلى أنّ الجزء الأكبر من التفسير الموضوعي يعتبر كله منهجية وابستمولوجية.

(٣٢٠) فلسفتنا: ٣٣.

(٣٢١) بحث حول المهدي عليه السلام: ٦٢ ـ ٦٦ ـ الاسلام يقود الحياة (فصل الخلافة) ١٤١ ـ ١٦٦

(٣٢٢) اقتصادنا: ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

(٣٢٣) التفسير الموضوعي (الفصول التي عالج فيها الصدر مسألة السنن التأريخية وعلاقة التأريخ بالغيب).

(٣٢٤) رسالتنا: ٩١ (حيث انتقد الصدر مقولتي العبث والحرية كما طرحتهما الفلسفة الوجودية).

(٣٢٥) أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف: يعتبر هذا الكتاب تجسيداً لهذه الأفكار، وكذلك التفسير الموضوعي.

(٣٢٦) انظر تحليل الصدر لمفهوم العصمة في: أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف: ٧٣ ـ ٧٧ أما بالنسبة لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى فأُنظر: التفسير الموضوعي.

(٣٢٧) التفسير الموضوعي: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣٢٨) الاسلام يقود الحياة: ١٣٣ ـ ١٣٦.

(٣٢٩) نفس المصدر: ١٤٢.

(٣٣٠) الاسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٩، وكذلك فصل خلافة الانسان: ١٢٩.

(٣٣١) التفسير الموضوعي: ١٤١.

(٣٣٢) نفس المصدر: ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٣٣٣) للاطلاع أكثر على مفهوم الزمن في الفكر الاسلامي، انظر: السيد حسين الشامي (الزمن في حركة العاملين).

(٣٣٤) انظر تحليل الصدر لعلاقة الانسان بالمثل الأعلى في سائر مباحث التفسير الموضوعي.

(٣٣٥) الاسلام يقود الحياة: ٦٦ ـ ٦٩.

(٣٣٦) حلل الصدر كلّ أبعاد مفهوم الاجتهاد في:

١ ـ المعالم الجديدة للأصول ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ ١٩٨١.

٢ ـ بحوث إسلامية (فصل: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد) ـ ٧٣.

٣ ـ اقتصادنا (مبحث منطقة الفراغ): ٣٦٢ ـ ٣٦٤، ومبحث عملية الاجتهاد والذاتية: ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

(٣٣٧) العقلانية هنا لا تشير إلى المذاهب العقلاني، بل هذا المفهوم يعبر هنا عن إعطاء قيمة للعقل.

(٣٣٨) اقتصادنا (المقدمة).

(٣٣٩) التفسير الموضوعي: ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٣٤٠) أ ـ تورين: نقد الحداثة: ٢٥ ـ ٣٠.

Alain Touraine Critigue De La Modernite - Fagaid - Pois - 1992 - P25 P30 .

(٣٤١) أنظر المصدر السابق وكذلك: ميشال سريس: M . Serres توضيحات: ٢٤٩ ـ ٢٥١.

Thihel Serres : Eclairaissenent Entetiens Ailec Bruno yatown Bowrin 1992 - P249 - Francois

(٣٤٢) اقتصادنا (المقدمة): صفحة ـ ل.

(٣٤٣) أنظر بالنسبة لأزمة المذهب الاشتراكي الماركسي: فلسفتنا ـ ٣٣ بالنسبة لأزمة المذهب الرأسمالي ـ نفس المصدر: ٢١ ـ ٢٤، وكذلك رسال٦تنا: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣٤٤) الأسس المنطقية للاستقراء (مبحث الاستدلال على وجود الله).

(٣٤٥) مفهوم التفسير الموضوعي هو مفهوم منهجي يعبر في العملية الاجتهادية والفلسفية عن علاقة الاسلام بالواقع من موقع تعالى الاسلام ـ انظر التفسير الموضوعي.

كما أن مفهوم الفراغ هو مفهوم معرفي ومنهجي يتم عن طريقه ربط الاسلام بالواقع من موقع تعالي الاسلام. انظر اقتصادنا: ٣٦٢ إلى ٣٦٤.

(٣٤٦) الاسلام يقود الحياة: (فصل خلافة الانسان): ١٢٩.

(٣٤٧) ألان لورو: العودة الإيديولوجيا (من أجل رؤية إنسانية إلى الانسان).

Alain Perousc - Retour A Lideologie [Pour Un Humanisme Del Jeraonne] P. U . F Paris 1995 - P . 8 . La

(٣٤٨) التفسير الموضوعي: ١٦٥ ـ ١٦٦ ـ ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣٤٩) يمكن الرجوع إلى مقدمة اقتصادنا وإلى سائر فصول ومباحث التفسير الموضوعي والإسلام يقود الحياة.

(٣٥٠) التفسير الموضوعي: ١٦٤ ـ ١٦٨.

(٣٥١) رسالتنا: ٩١.

(٣٥٢) الأسس المنطقية للاستقراء: (مبحث الاستدلال على وجود الله).

(٣٥٣) الاتجاه الاسلامي موقفه من القرآن والسنة الشريفة موقف تعبدي، هذا الاتجاه ينظر إلى الاسلام كدين ودولة. أما الاتجاه المحدث فينقسم إلى تيارين: التيار الأول يؤمن بالاسلام كدين سماوي، ولكنه يفصل بين الدين والسياسة على الطريقة الغربية. وتيار آخر ينظر إلى الاسلام مجرد ظاهرة تاريخية واجتماعية.

(٣٥٤) حدد الصدر مفهوم المذهب ومفهوم النظرية في كتابه اقتصادنا. دار الفكر، بيروت ـ ١٩٧٤م ـ المقدمة وكذلك ص ٣٤١ إلى ص ٣٤٧.

(٣٥٥) الأنظمة السياسية في العالم الاسلامي حاولت تغطية الاشتراكية وكذلك الرأسمالية بالاسلام من مونع التلفيق لا الاجتهاد ـ مقدمة اقتصادنا للسيد محمد باقر الصدر.

(٣٥٦) مفهوم الحقل النظري هذه العبارة لم يستخدمها الصدر ولكن استخدم معناها.

الحقل النظري مفهوم يدل على الشروط التأريخية والاجتماعية والثقافية المنتجة لنظرية اجتماعية أو مذهب اجتماعي كالرأسمالية أو الاشتراكية وغيرهما.

(٣٥٧) نفس المفهوم.

(٣٥٨) الابستمولوجيا معناها الدراسة لظهور النظريات الاجتماعية. وعلى العموم فالدراسة الابستمولوجية تأتي نتيجة لدراسة تجمع بين نظرية المعرفة، تأريخ العلوم، المنهج، فلسفة العلوم وعلم اجتماع المعرفة.

(٣٥٩) لتحليل هذه الفكرة أنظر مجلة رسالة الاسلام باللغة الفرنسية مقالاً لعمر أبو سلمان تحت عنوان: المعرفة والمجتمع. **Le Message de l'islam**

نشر وزارة الثقافة والارشاد ـ الجمهورية الاسلامية، طهران.

(٣٦٠) للاطلاع على الجانب الفلسفي انظر: السيد محمد باقر الصدر ـ المعالم الجديدة للأصول. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١م.

(٣٦١) حلّل الصدر التأريخ كموضوع في كتابه التفسير الموضوعي. دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٨١م.

(٣٦٢) فكرة المستبد العادل تدل على خضوع الفقهاء والمفكرين المسلمين للأمر الواقع. وقد استخدم الشيخ محمد عبدة هذه الفكرة التي تجمع بين المتناقضين: الاستبداد والعدل.

(٣٦٣) لم يعتمد الصدر في دراسته للتأريخ على الطريقة السردية، بل حلل التأريخ عن طريق أدوات علم الاجتماع.

(٣٦٤) وهذا يعني أنّ نظرية المعرفة لها خصوصيتها في الرؤية الاسلامية.

(٣٦٥) يطرح ماركس نظريته على أنها عملية بينما هي ـ في كثير من جوانبها ـ تبرير لأفكار ماركس المسبقة ـ فماركس تصور مجتمعاً بدون طبقات ثم نظر إلى تأريخ البشرية وحلله انطلاقاً من هذا التصور القبلي لحركة التأريخ.

(٣٦٦) قانون الأحوال ليس قانوناً علمياً؛ لأن الأحوال (الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية والحالة الوضعية) متداخلة توجد في عصر واحد وتوجد أحياناً لدى شخص واحد مثلاً باستو **Pasteur** كان مسيحياً يتبنى أفكاراً لاهوتية وميتافيزيقية وهو عالم في نفس الوقت وتجدر الاشارة إلى أنّ أجوست كونت قد رجع إلى الدين (دين من صنع البشر أي من صنعه هو) في آخر حياته لما توفيت خطيبته، وهذا دليل على التناقض بين الانسان ككائن نسبي يعتبر أحكامه أحكاماً مطلقة.

(٣٦٧) تجدر الاشارة إلى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين موقف الصدر وموقف الفكر الغربي في هذا المجال، فالمواقف القبلية في نظرية المعرفة التي تعتمد عليها فلسفة التأريخ في الغرب هي مواقف ذاتية؛ ولذلك تشكل عائقاً ابستمولوجياً أمام البحث العلمي، في حين أنّ الأمر ليس كذلك في الرؤية الاسلامية إلى المعرفة حيث إنّ المواقف القبلية هنا ليست أفكاراً مسبقة نابعة من ذاتية الباحث بل هي أدوات استكشافية مصدرها الاسلام، فهي تساعد الباحث

على الوصول إلى الهدف، وترسم له الاطار العام لبحثه أو معالم مسار هذا البحث من الأدوات الاستكشافية مثلاً: انتصار الحق على الباطل، التكامل والتوازن في علاقة الفرد بالمجتمع... الخ، فبالادوات الاستكشافية تعمم الفكر الاسلامي من الوقوع في بعض الأخطاء خاصة الأخطاء المناقضة لهوية هذا الفكر ولمصدره الإلهي.

(٣٦٨) ومن هنا لا يمكن حجز الاساس المعرفي للرؤية الاسلامية إلى التأريخ داخل مذهب من مذاهب المعرفة في الفكر الغربي، وذلك لما يتميز به هذا الاساس من الشمول.

(٣٦٩) إن الصدر لم يكتشف المذهب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من الاحكام الشرعية مباشرة، بل اكتشف المذهب باللجوء إلى « ماوراء الاحكام » أُنظر اقتصادنا « عملية اكتشاف المذهب » ص ٣٤٩ إلى ص ٣٩٠.

كما أنّ الصدر لم يحدّد رؤيته الفلسفية إلى التأريخ عن طريق التفسير التجزيئي بل عن طريق التفسيرالموضوعي أي عن طريق قراءة حركية للقرآن الكريم. أُنظر: التفسير الموضوعي.

(٣٧٠) التعالي (Transcendance): هذا المفهوم يختلف عن المحايثة (Immanence) (والله محايث للعالم أي مستغرق فيه) فالتعالي معناه أن الله متعالي على الكون، فهو الخالق والكون مخلوق. التعالي مرادف للغيب. أما في المجال الانساني فالتعالي معناه أنّ الانسان ليس سجيناً للحظة الراهنة بل يتعالى عليها ليتصور الأهداف في المستقبل. فلا يمكن إذن قيام معرفة ـ ولو بسيطة وعامية ـ بدون تعالي، وهذا ما جعل ماركس يرى أنّ الفرق بين النحلة التي تصنع خلايا دقيقة وعجيبة والمهندس، هو أنّ هذا الأخير يبني البيت في فكره (أي يتصوره) قبل أن يبنيه في الواقع.

لكن هذا التعالي بالمفهوم الماركسي هو تعالي محدود ولا يتماشى مع النظرة المادية إلى الكون، فالتعالي يقتضي حتماً وجود لله. إنّ الطرح الغربي للتعالي والمحايثة فيما يخصّ العلاقة بين الله والتأريخ هو طرح سطحي؛ لأنه يضع هذين المفهومين في إشكالية ضيقة: تعالي الله يعني انفصاله عن التأريخ ، ومحايثته تعني ذوبانه في التأريخ على الطريقة الهيجلية.

وليس الأمر كذلك في الرؤية الاسلامية حيث إنّ علاقة الله بالتاريخ وبالكون على العموم، هي للكلمة وليست تعالياً بالمعنى الغربي كذلك، فالعلاقة تعبر عن لطف إله ورحمته.

(٣٧١) التقوى في هذا السياق عبادة (قيمة تعبدية) ومفهوم ابستمولوجي؛ لأنّ التقوى تدفع بالباحث لذلك لما يصبح الفقيه مثلاً غير تقي يتحول إلى فقيه للسلطان (فقهاء السلطة) وهكذا فالتقوى أعلى درجة من الموضوعية نظراً لمصدرها الديني.

(٣٧٢) التاريخانية أو النزعة التأريخية (Historicisme) أي التأريخ كمبدإ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالانسان (حي الديانات) عن طريق شروطها التأريخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه، ولا علاقة له بأي مبدإ آخر للتفسير؛ لأن التاريخانية تنفي كلّ المبادئ الاخرى كالغيب والوحي والرسالات... الخ مثلاً فلسفة التأريخ عند هيجل والمادية التأريخية والمادية الجدلية عند ماركس.

فالتاريخانية ليست مجرّد منهج بل هي مذهب يرى بأنّ كلّ حقيقة مهما كانت النتيجة للشروط التأريخية.

وتجدر الاشارة إلى أنّ التاريخانية شيء والاعتماد على التأريخ في تفسير بعض الظواهر الاقتصادية والسياسية شيء آخر. فإذا كانت التاريخانية تنفي كلّ مبدإ للتفسير خارج التأريخ فإنّ الدراسة التأريخية (التأريخية أي الاعتماد على التأريخ) لا تنفي هذا المبدأ. فالصدر مثلاً اعتمد على التأريخية في كلّ كتاباته حتى في أصول الفقه وكتاباته حول النبوة والامامة وهكذا فالتاريخية دراسة علمية فهي لا تنفي الغيب التأريخية كالنزعة الاجتماعية (الاجتماعوية) (Sociolgime) أي تفسير كلّ الظواهر والحقائق بالاعتماد على التفاعلات الاجتماعية أي الشروط الاجتماعية. فالنزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأنّ علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه.

أما الدراسة الاجتماعية فهي شيء آخر. فالدراسة الاجتماعية أو السيوسيولوجية: أي الاعتماد على علم (الاجتماع) ليست مذهباً كالنزعة الاجتماعية بل هي منهج. وقد اعتمد الصدر في كل كتاباته على الدراسة الاجتماعية ورفض من الأساس كلا من التاريخانية والنزعة الاجتماعية، فهو يرى أنّ هذين المذهبين يقضيان على نفسهما بنفسهما.

(٣٧٣) يجب التحفظ عند استخدام مفهوم الروحانية. هذا المفهوم ليس مفهوماً سائباً في الرؤية الاسلامية؛ لأنّ الروحانية هنا مصدرها الوحي وهي مرتبطة بالله تعالى. في حين أنّ الروحانية في الغرب قد تعني مجرّد حالة عاطفية كتلك التي يشعر بها الفرد أثناء المتعة الغنية. الروحانية في الرؤية الاسلامية ليست مريحة بقدر ما هي معبئة وجهادية.

(٣٧٤) الآلهة الكاذبة هي المثل العليا المزيفة سواء كانت أصناماً أو مفاهيم ونماذج ونظريات حول التأريخ ومصير البشرية ـ أُنظر التفسير الموضوعي ص ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٣٧٥) التفسير الموضوعي (السنن التأريخية) ص ٣٩ وما بعدها.

(٣٧٦) السيد محمد باقر الصدر: بحث حول المهدي عليه السلام ـ نشر أهل البيت، باريس ١٩٨٣م

(البحث وجيز ومن الضروري الاطلاع عليه كله) وأنظر كذلك إلى: المرسل، الرسول، الرسالة. (حيث يحلل الصدر النبوة ويبين ارتباطها بالعوامل الاجتماعية والتأريخية. باستثناء مصدر النبوة فإنه إلهي فالصدر يدرس النبوة والامامة من موقع الدراسة السوسيولوجية والتأريخية لا من موقع النزعة الاجتماعية والتاريخانية، أهل البيت، باريس ١٩٨٣م، ٧٨ ـ ٧٩.

(٣٧٧) ميز الصدر ربط الحوادث التأريخية بالغيب من المنظور الشرعي والعلمي وربط الحوادث التأريخية بالغيب من منظور الغيبة بمعناها المبتذل (أي التفكير اللاهوتي كما ظهر في القرون الوسطى في الغرب) أنظر: التفسير الموضوعي ص ٧٨ ـ ٧٩. وأنظر كذلك: د. علي (مقال): مصادر اتهام المؤمنين بالغيبة المبتذلة والرد عليها) مجلة الوحدة الاسلامية ٢ آذار ١٩٩٠م عدد ١٦٩، تصدر عن المكتب الاعلى لتجمع العلماء المسلمين، بيروت ص ٥٩ وما بعد. وأنظر كذلك: السيد محمد حسين فضل الله: مع الحكمة في خط الاسلام. مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ ١٩٨٥م، ص ٩ ـ ١٠.

(٣٧٨) أنظر: التفسير الموضوعي ـ ص ١٤٦ ـ ١٥٥.

(٣٧٩) فلسفة التأريخ المنفصلة عن الغيب (أو التعالي) هي مجرد ظاهرة تاريخية انتجتها شروط اجتماعية وتاريخية مرحلية. في حين أن مذاهب فلسفة التأريخ تطرح نفسها كحقيقة نهائية اقتصادنا: ٧٣ ـ ١٢١.

(٣٨٠) استخرج الصدر من هذه الآية منهجاً ونظرية للمعرفة تختلف عن نظرية المعرفة في الفكر الغربي ـ التفسير الموضوعي، ص ٦٥ ـ ٦٦ وص ١٠٥.

(٣٨١) هناك اختلاف جذري بين الغيب والغيبية بمعناها المبتذل، وهي غيبية تؤدي إلى التفكير اللاهوتي كما رأينا فيما سبق.

(٣٨٢) التأريخ السوسيولوجي أي التأريخ الذي يعتمد على علم الاجتماع (أدوات علم الاجتماع) في تحليل وتفسير الحوادث التأريخية. وهو عكس التأريخ السردي الذي لا يفسر الحوادث بل يعتمد على مجرد الحكاية والسرد.

(٣٨٣) التاريخانية ـ أنظر التعليق رقم ٢٠.

(٣٨٤) ارتباط الانسان بالمثل الاعلى الحقيقي (الله) يجعل من حركة التأريخ حركة تعبّدية، التفسير الموضوعي. ص ١٨١ ـ ١٨٤.

(٣٨٥) عبد الحق مصطفى: الامام الشهيد محمد باقر الصدر: نموذج قراءة في مشروعه

التأسيسي ـ مجلة الفكر الجديد، نشر دار الاسلام ـ لندن ١٩٩٣م عدد ٦، ص ١١٧ .

(٣٨٦) السيد محمد باقر الصدر، دور أهل البيت، نشر أهل البيت، باريس ١٩٨٣م ص ٢٢ .

(٣٨٧) وهكذا التأريخ والتعالي علاقتهما مسألة شرعية تعبّدية ومعرفية في نفس الوقت .

(٣٨٨) أتحفظ كثيراً في استخدام عبارة « العصمة » بالنسبة للفكر الاسلامي . العصمة هنا معناها عام وليس المقصود منها عصمة الأئمة التي هي عصمة خاصة بل المقصود هنا الفكر الاسلامي على العموم شريطة أن تكون علاقته مع القرآن الكريم والسنة الشريفة علاقة تعبدية. فالفكر الاسلامي معصوم من الأخطاء التي تقع فيها الايديولوجيات والفلسفات الوضعية، والتأريخ خير دليل على ذلك. فالماركسية في اوروبا الغربية (الاحزاب الشيوعية) قد تخلت عن مقولتي صراع الطبقات ودكتاتورية البروليتاريا. مع العلم أن المقولتين اساسيتان في المذهب الماركسي كما أن كثيراً من النظريات أو بعض جوانبها قد بين التأريخ خطأها (في المذهب الرأسمالي) كالنظرية العرقية وغيرها. وهكذا فالفكر الاسلامي المؤطر بالقيم والمفاهيم القرآنية معصوم من هذه الأخطاء. وحتى عصمة الأئمة عليهم السلام قد حللها الصدر تحليلاً سوسيولوجيا ونفسياً وتاريخياً انطلاقاً من مصدرها الغيبي. انظر: بحث حول المهدي.

(٣٨٩) الامامة وتجاوزها للنزعة القبلية. (الأئمة كانت نظرتهم إلى الاسلام وإلى الأمة نظرة كونية). فالامامة ربطت ـ في ممارستها ورؤيتها ـ التأريخ بالتعالي ـ فهي ليست مستغرقة في التأريخ بالمعنى التاريخي للكلمة. أنظر: السيد محمد باقر الصدر: بحث حول الولاية ـ دار التوحيد، الكويت ١٩٧٧م.

(٣٩٠) Hegel : Science De La Logique , Edition Glockner , Stuttgart , 1936,Vol . 4 P51 .

(٣٩١) فكرة الرجوع إلى الاصل فكرة رئيسية في الرؤية الاسلامية الى التأريخ وفي الفكر الاسلامي على العموم. إنّ موقف المسلمين من الماضي هو الذي يحدّد مواقفهم تجاه قضايا الأمة في عصرنا ـ مثلاً الموقف الذي لا يميز في رجوعه إلى الاصل ـ بين الامام علي عليه السلام ويزيد بن معاوية لا يمكن أن يحرك الامة نحو التحرر من التبعية الثقافية والسياسية والاقتصادية. في حين أن الموقف الذي يميز تمييزاً واضحاً ودقيقاً بين خط الامامة (الخط الرسالي) والملك (الخط المنحرف) هو الذي يمكنه أن يعبئ الامة لعملية النهضة الكبرى ويدفع بها إلى التحرك نحو المثل الأعلى الحقيقي.

وقد ضبط الصدر مفهوم الرجوع إلى الاصل. ووصلت هذه الفكرة في دراساته إلى مستوى

المفهوم الفلسفي، وهذا ما يتجلّى بوضوح في أكثر كتاباته، خاصة: بحث حول الولاية، دور أهل البيت عليهم السلام، المعالم الجديدة للأصول.

(٣٩٢) اقتصادنا ـ ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤ ـ وص ٦٣٨ ـ ٦٤٣.

أُنظر كذلك: السيد محمد حسين فضل الله: مجلة الوحدة الاسلامية: الحركة الاسلامية حركة فكرية كغيرها من الحالات. فلتجرب حظها. نشر المكتب الاعلامي لتجمع المسلمين ـ بيروت عدد ١٤٦ ايلول ١٩٨٩م ـ ص ٢٢.

(٣٩٣) التفسير الموضوعي ـ وكذلك اقتصادنا (عملية اكتشاف المذهب) ص ٣٤٩ ـ ٣٩٠.

(٣٩٤) مجلة رسالة الجهاد: ٣٢ نشر دار الجماهيرية ـ مصراتة) ليبيا. عدد ٨٩ يونيو ١٩٩٠م.

(٣٩٥) التفسير الموضوعي: ١٨١.

(٣٩٦) السيد محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الاسلامية ـ وزارة الارشاد، الجمهورية الاسلامية، ايران ـ بدون تأريخ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠. (سلسلة الاسلام يقود الحياة).

(٣٩٧)مع العلم بأنّ الشارع قد وضع منهجاً (منطقة الفراغ) يعتمد عليه الفكر الاسلامي نظرياً وعملياً.

(٣٩٨) وهذا من المفارقات، حيث إنّ الامة الاسلامية موجودة رغم الصدمات التي تتلقاها ورغم عدم وجود الدولة الاسلامية (دولة الامة) ورغم تفتت العالم الاسلامي إلى دول قومية وقطرية وجهوية.

(٣٩٩) اقتصادنا، المقدمة.

(٤٠٠) نفس المصدر السابق.

(٤٠١) منابع القدرة في الدولة الاسلامية: خاصة فصل: أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الانسان من الانشداد الى الدنيا ـ ص ١٨٠ ـ ١٩٠.

(٤٠٢) السيد محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الأنبياء ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٩٧٩م وكذلك بحث حول الامام المهدي عليه السلام.

(٤٠٣) التفسير الموضوعي: ص ١٤٦ ـ ١٥٥.

(٤٠٤) اقتصادنا: ص ٦٥ ـ ٦٦ وص ٧٣ ـ ٧٥.

(٤٠٥) السيد محمد باقر الصدر: التجديد والتغيير في النبوة ـ مؤسسة أهل البيت في الزينبية ـ بدون تأريخ، بدون مكان. أُنظر كذلك: بحث حول الولاية وكذلك: بحث حول الامام

المهدي عليه السلام.

(٤٠٦) ريمون آرون. مدخل إلى فلسفة التأريخ (باللغة الفرنسية) Raymon International Aron:

la'al Philosophie de lihistorie . Edition Gallimar - Paris 1938 , P130 .

(٤٠٧) انتقد الصدر الثيوقراطية نقداً جذرياً. وصاغ انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة الشريفة مفهوماً سياسياً جديداً في الفكر الاسلامي « خلافة الأمة ». أنظر خلافة الانسان وشهادة الأنبياء.

(٤٠٨) التجديد والتغيير في النبوة.

(٤٠٩) محمد مورو: مقدمة في لاهوت التحرر: الاسلام ايديولوجية الفقراء ـ مجلة العالم ـ لندن، ابريل ١٩٩٥م عدد ٥٢٩ ـ ٢٥ .

(٤١٠) اقتصادنا (مفهوم أو مبدأ الملكية المزدوجة) ص ٢٥٧.

(٤١١) اقتصادنا: ص ٦٥ ـ ٦٧ وص ٧٣ ـ ١٢١.

(٤١٢) Irving Kristol : Apropos de la Fin de l'historie - In Commentarie 1989 No.49 P681 . Automne

(٤١٣) السيد محمد باقر الصدر: بحوث إسلامية ـ دار الزهراء، بيروت ١٩٨٣م ص ١٦٤ـ١٦٧ (٤١٤) عبد الله العروي ـ الايديولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٠م ص ١٢٥.

(٤١٥) Raymon Aron : Les dimension de la conscience historique - Edition Litrairie Plan - Paris 1966 P115 .

(٤١٦) التفسير الموضوعي: ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٤١٧) بحوث إسلامية: ص ٥٣ ـ ٥٤ وكذلك: خلافة الانسان وشهادة الانبياء.

(٤١٨) التفسير الموضوعي: ص ١٠٥.

(٤١٩) نكرّر الاشارة الى أنّ ماركس يقول بنوع من التعالي عندما يرى بأنّ الفرق بين النحلة والمهندس: إنّ هذا الأخير يبني البيت في فكره قبل أن يبنيه في الواقع. لكن هذا التعالي مزيف. فالتعالي ملازم للروحانية المرتبطة بوجود الله.

(٤٢٠) خلافة الانسان وشهادة الأنبياء: ص ١٠.

(٤٢١) التجدبد والتغيير في النبوة، وكذلك: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف، ص ٤١.

(٤٢٢) خلافة الانسان وشهادة الأنبياء: ١٦.

(٤٢٣) نفس المصدر السابق، ص ١٩.

(٤٢٤) منابع القدرة في الدولة الاسلامية، ص ٤.

(٤٢٥) السيد محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، ص ١٧٥.

(٤٢٦) نفس المصدر السابق، ص ١٩٧.

(٤٢٧) نفس المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٤٢٨) نفس المصدر السابق (لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الاسلامية) ص ٣ ـ ١٩.

(٤٢٩) نفس المصدر السابق، ص ٣ ـ ٧.

(٤٣٠) نفس المصدر السابق، ص ٩.

(٤٣١) التفسيرالموضوعي، ص ١٢٣.

(٤٣٢) منابع القدرة في الدولة الاسلامية، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

(٤٣٣) الاسلام يقود الحياة، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٤٣٤) نفس المصدر السابق، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٤٣٥) اقتصادنا : المقدمة.

(٤٣٦) نفس المصدر السابق.

(٤٣٧) مالك بن نبي (باللغة الفرنسية) **Vocation de l'Islam - Edition de Seuil - Paris 1954 P17**

(٤٣٨) عالج فكرة الامة الاسلامية وصيرورتها: رضوان السيد: الامة والجماعة والسلطة ـ دار اقرأ. بيروت ١٩٨٤م. وخاصة: علي شريعتي ـ الأمة والامامة.

(٤٣٩) بحوث إسلامية: ص ٣٦ ـ ٣٩ وص ٤٧ ـ ٤٩.

(٤٤٠) السيد محمد باقر الصدر: المرسل والرسول والرسالة (حيث يحلل الصدر النبوة ويبين ارتباطها بالعوامل الاجتماعية والتأريخية. باستثناء مصدر النبوة فإنه إلآهي). فالصدر يدرس النبوة من خلال الدراسة السوسيولوجية لا من موقع النزعة الاجتماعية. كما أنه يدرس النبوة من خلال التأريخية (أي من خلال التأريخ : ربط النبوة بالعوامل التأريخية)

لكن لا يدرس النبوة من خلال التاريخانية التي يزعم أصحابها أنها تفسر كلّ شيء، وأنها تكفي نفسها بنفسها. أنظر المرسل والرسول والرسالة، ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(٤٤١) التفسير الموضوعي (في الفصل الأولى) حيث يميز الصدر بين التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي أو التوحيدي.

(٤٤٢) عالج الصدر العلاقة بين الامامة والرسالة في: بحث حول الولاية، بحث حول الامام المهدي عليه السلام المرسل والرسول والرسالة، خلافة الانسان وشهادة الانبياء.

(٤٤٣) دور الأئمة. مصدر سابق.

(٤٤٤) أنظر: بحث حول الولاية. وكذلك: بحث حول الامام المهدي عليه السلام حيث يحاول الصدر أن يفسر عصمة الائمة (الائمة المعصومون الاثنا عشر) بقربهم الزماني من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. هذا التفسير النفسي والاجتماعي والتاريخي للعصمة تمّ في إطار مصدرها الغيبي. ويفسر الصدر عصمة الامام المهدي عليه السلام بالاعتماد على مصدرها الغيبي والاعتماد كذلك على التفسير التأريخي: الغيبة الكبرى تجعل الامام المهدي عليه السلام يستوعب حركة التأريخ وظهور الحركة وانحطاطها من موقع علاقة التأريخ بالتعالي.

(٤٤٥) أنظر: استجواب أجوبة مجلة العالم مع آية الله جوادي آملي (حامل رسالة الامام الخميني إلى غورباتشوف) حيث إنّ الامام الخميني خاطب غورباتشوف من موقع علاقة التأريخ بالغيب. مجلة العالم، لندن أكتوبر ١٩٩٠م عدد ٣٤٧، ص ٣١.

(٤٤٦) مع العلم بأنّ الدول القومية في العالم الاسلامي تسير هي الأخرى في خط الانحراف.

(٤٤٧) المهدوية الوضعية هي الرؤى المستقبلية لفلسفات التأريخ الوضعية.

(٤٤٨) بحث حول الامام المهدي عليه السلام .

(٤٤٩) نفس المصدر.

(٤٥٠) نفس المصدر.

(٤٥١) لقد تناول مالك بن نبي فكرة المستقبل (مستقبل الأمة) من المنظور الاسلامي، وحللها تحليلاً فلسفياً انطلاقاً من الآية الكريمة: ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾ (الصف: آية ٩) أنظر: مالك بن نبي: المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين. جامعة دمشق ١٩٧٠م.

(٤٥٢) التفسير الموضوعي.

(٤٥٣) التفسير الموضوعي، ص ٦٥ ـ ٦٦ وص ١٠٥.

(٤٥٤) بحوث إسلامية (فصل: العمل الصالح في الاسلام) ص ٣١ إلى ٤٢.

(٤٥٥) وهكذا تبرز علاقة فلسفة التأريخ بالعبادة عند الصدر. أُنظر: التفسيرالموضوعي: ١٨١ـ ١٨٤.

(٤٥٦) بحوث إسلامية، ص ٤٧ ـ ٥٤.

(٤٥٧) غالب حسن: من مقال: الامام الشهيد محمد باقر الصدر، ما قبل الخطاب، مجلة الفكر الجديد نشر دار الاسلام ـ لندن، يوليو ١٩٩٣م عدد ٦ ص ١٥٧.

(٤٥٨) غالب حسن، نفس المصدر، ص ١٥٩.

(٤٥٩) التفسير الموضوعي، ص ٩٤ ـ ١٠٠.

(٤٦٠) بحوث إسلامية، ص ١٦٠ ـ ١٧٥.

(٤٦١) اقتصادنا، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٤٦٢) عالج الصدر مشكلة الحقب التأريخية، لا كموضوع مستقبل بل كخلفية فلسفية ومعرفية لكل كتاباته تقريباً. وفكرة التحقيب أو تقسيم التأريخ إلى عصور تتميز عند الصدر بنوعيتها. فهي تتضمن إعادة النظرة في التأريخ البشري كلّه بصورة تتجاوز الرؤية الغربية التي تقسم التأريخ انطلاقاً من المركزية الغربية: العصر القديم، الوسيط والحديث. فالصدر له تقسيم آخر للتأريخ يجسد فيه ظهور الاسلام النقطة المركزية؛ لأنّه الدين الخاتم الذي يستوعب كلّ الرسالات السابقة، ويتمتع نتيجة لذلك بالكونية التي تسمح له بمجابهة الشرك المسلح بالفلسفة والتكنولوجيا، وقيادة البشرية نحو المثل الأعلى الحقيقي، ومن هنا يرتكز التحقيب على مفهومي الخط الرسالي والخط المنحرف.

ونتيجة لذلك لا يُقسم التأريخ انطلاقاً من تأريخ المسلمين الواقعي والمحدود (العصر الاموي والعصر العباسي مثلاً...) بل انطلاقاً من التأريخ الحقيقي المتمحور حول التوحيد.

لقد عالج مشكلة التحقيب د. كليم صديقي في كتابه: التوحيد والتفسيح. المعهد الاسلامي، لندن ١٩٨٤م. وكذلك علي شريعتي في كتابه: العودة إلى الذات، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة ١٩٨٦م .

(٤٦٣) **Edgar Morin : Une Crise du Futur (Le Courier de PUNESCO) December 1992 , Paris P25 .**

(٤٦٤) اقتصادنا (المقدمة) وكذلك التفسير الموضوعي: ١٤٦ ـ ١٥٥.

(٤٦٥) اقتصادنا (المقدمة).

(٤٦٦) اعتمدت في هذا البحث على الترجمة الفرنسية لكتاب نهاية التأريخ والانسان الاخير الذي ألفه فرانسيس فوكوياما.

(٤٦٧) الانسان: هيجل في طريقه إلى واشنطن، مجلة الاجتهاد، نشر دار الاجتهاد،بيروت، ربيع صيف ١٩٩٣م، عدد ١٥ , ١٦ ص ٨٣.

(٤٦٨) اقتصادنا (إنسان العالم الاسلامي ـ الانسان الاوروبي) (المقدمة).

(٤٦٩) العقل الذي يستخدمه فوكوياما هو مجرّد عقل نفعي ليس العقل الذي يتمتع بإمكانية التعالي.

(٤٧٠) بحث حول الامام المهدي عليه السلام وكذلك خلافة الانسان وشهادة الأنبياء.

(٤٧١) مصدر سابق.

(٤٧٢) مصدر سابق.

(٤٧٣) فوكوياما: نهاية التأريخ والانسان الاخير (باللغة الفرنسية، أُنظر: التعليق رقم ١١٥) ص ٣٢٣ ـ ٣٣٠ . يمكن نقد هذه الافكار التي طرحها فوكوياما.

يمكن نقدها بصورة جذرية من خلال كتب الصدر الخاصة: مفهوم «المثل الأعلى للإنسان الاوروبي المنتصر » أُنظر التفسير الموضوعي، ص ١٦٢ ـ ١٦٥.

(٤٧٤) فوكوياما: نفس المصدر أعلاه ص ١١ ـ ٢٤.

(٤٧٥) بحوث إسلامية، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ وكذلك منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

(٤٧٦) يمكن كذلك نقد مفهوم الانسان الأخير (نهاية التأريخ والانسان الأخير) عن طريق مفهوم «المثل الأعلى التكراري » الذي صاغه الصدر في كتابه التفسير الموضوعي، ١٧٠ـ١٧٧ .

(٤٧٧) القطيعة الابستمولوجية هنا لها معنى خاص؛ لذلك فالفكر الاسلامي في حاجة ماسة إلى صياغة استمولوجيا خاصة به، قد تلتقي مع الابستمولوجيا بمفهومها الغربي في بعض الجوانب وتختلف في جوانب اخرى. لكن القطيعة التي أحدثها الصدر تتميز بالطرح الجديد للموضوع بصورة جذرية الى درجة أنّ القطيعة هنا هي كتلك التي وقعت بين الفكر العلمي والفكر الخرافي من حيث شدتها وعمقها.

(٤٧٨) اقتصادنا (المقدمة) وكذلك: منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

(٤٧٩) اقتصادنا (المقدمة).

(٤٨٠) منابع القدرة في الدولة الاسلامية.

(٤٨١) لم أذكر الثورة الاسلامية في ايران على اعتبار أنّ هذه الثورة المباركة اعتمدت على فكر إسلامي عميق إلى درجة كبيرة وعلى مرجعية الفقهاء وخاصة الامام الخميني ﷺ في حين أنّ الثورات الاخرى في العالم الاسلامي رغم اعتمادها على القيم الاسلامية، لم تعتمد على الرصيد الفكري المنظم والعميق الذي اعتمدت عليه الثورة الاسلامية في ايران إضافة إلى ذلك فإنّ الدولة في ايران هي استمرار للثورة الاسلامية، بينما وقعت قطيعة بين الدولة والثورة في البلدان الاسلامية الاخرى إذ بمجرّد الحصول على الاستقلال استولى العلمانيون على الدولة.

(٤٨٢) جوزيف سماحة: مقال على شكل حوار مع فوكرياما ـ عنوانه: نهاية التأريخ وردود الفعل ـ مجلة الاجتهاد، (ن ـ م) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٤٨٣) نفس المصدر السابق.

(٤٨٤) انتقد الصدر النظام الاشتراكي والرأسمالي ـ بحوث إسلامية، ص ١٦٠ـ١٦٥

❑ ❑ ❑



الفهرس

الإهداء ١
مناجاة للصدر الشهيد ٣
تصدير ٥
□ الدراسة الأولى: معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر ٧
تمهيد ٩
الطرح الجزئي للفكر الإسلامي ١٠
الطرح الفلسفي ١٠
موقف نقدي لا توفيقي ١٠
الصدر والغزالي وابن رشد ١١
من إقبال الى الصدر ١١
كبوة كانط ونهضة الصدر ١٢
العقلانية والفلسفة ١٣
نسبية العقل ١٤
قضايا جديدة ١٤
نظرة جديدة ١٤
آفاق جديدة ١٤
العلاقة بين الذات والموضوع ١٦
مشكلة الفلسفة اليونانية ١٧
فلسفة النبوة ١٧
الفرق بين الصدر وابن رشد ١٨
التحرر من التبعية ١٩
عزلة الفلسفة والتصوف عن الواقع الاجتماعي ٢٠
ارتباط فلسفة الصدر بالواقع الاجتماعي ٢٠
نقد الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية ٢١
من الدفاع إلى الهجوم ٢١
جهد جيل، قام به فرد ٢٢
عقلانية الصدر ٢٢
كيف حل الصدر مشكلة نسبية الحقيقة؟ ٢٢
فلسفة الصدر: من وصف الواقع الى تغييره ٢٣
الواقعية التبريرية والمثالية الحالمة ٢٤
اكتشافات قرآنية ٢٤
القطيعة بين الفقه والفلسفة ٢٥
اللقاء بين الاجتهاد والفلسفة ٢٥
المشكلة المتافيزيقية ٢٦

نظرية الاستقراء ٢٧
الخلاصة ٢٧
□ الدراسة الثانية: الأبعاد الفلسفية للفكر الاجتماعي والسياسي عند الصدر ٢٩
* أصول الفقه كإطار معرفي ومنهجي للفكر الاجتماعي السياسي ٣٢
منبع النظرة الكلية ٣٢
الجمع بين الأصالة والعمق والتجديد ٣٣
التجديد عند الصدر ٣٣
تفاعل النص مع الواقع ٣٣
صياغة المفاهيم لا فقه الفروع ٣٤
تفاعل الفقه والكلام والفلسفة ٣٥
اعتماد المنهج القرآني ٣٥
فكرة التفسير الموضوعي للقرآن ٣٦
جديد «الأصالة» لا تجديد «التلفيق» ٣٨
* المذهب الاقتصادي الاسلامي ٤٠
مقولتان أساسيتان ٤٠
ربط الاقتصاد بالأخلاق ٤١
استقلالية الاقتصاد الاسلامي ٤١
معالم المذهب الاقتصادي الاسلامي ٤٢
شروط صياغة المذهب ٤٢
أثر البعد الغيبي على المذهب الاقتصادي ٤٤
* النقد الجذري للفكر الغربي وطرح البديل الاسلامي ٤٨
الاجتهاد كأداة للمعرفة في مقابل الوضعية ٤٨
الطعنة النجلاء في قلب الماركسية ٥٠
الثابت والمتغير النص والاجتهاد ٥١
شبهة وردها ٥٣
من الدفاع إلى الهجوم ٥٤
المضمون الجوهري للفكر الاجتماعي ـ السياسي الاسلامي ٥٥
الإنسان فاعل في الإسلام ومنفعل في الماركسية ٥٦
منطقة الفراغ ومنهجية الاستيعاب ٥٧
دور الإنسان في التغيير ٥٨
المحتوى الداخلي والمثل الأعلى ٥٩
التطلع إلى المثل الأعلى ٥٩
مفهوم الخلافة ٦٠
الغيب القرآني والغيب اللاهوتي ٦٢
مبادىء وأهداف الطرح الإسلامي ٦٣
أثر الفكر الغربي في فكر الشهيد الصدر ٦٤
* مفهوم الأمة الاسلامية ٦٦
مفهوم الأمة ومفهوم القومية ٦٦
القومية وعاء فارغ ٦٨
فكر واقعي ٧٠

مشاريع التنمية ٧١
* الفكر السياسي ٧٣
فلسفة الإمامة ٧٣
اجتهاد مفلسف ٧٤
التوحيد هو الأساس والغاية في النظام ٧٤
الدولة الإسلامية ٧٥
الحرية في الإسلام والديمقراطية ٧٦
الولاية والحكم المطلق ٧٧
حساسيات المصلحات ٧٨
مفهوم السيادة الشعبية ٧٨
القاسم المشترك بين الديمقراطية والماركسية ٧٩
موقف سوسيولوجي وابستمولوجي معاً ٨٠
الدولة الاسلامية ٨١
حرية الانسان في حاكمية الله ٨٢
الدولة العلمانية مصادرة لماضي الأمة وقفز فوق ثقافتها ٨٣
الدولة العلمانية دكتاتورية بالضرورة ٨٤
مصدران لقوة الدولة الاسلامية ٨٤
ملتقى الفقه والكلام والفلسفة ٨٥
بين الجهادية والتبريرية ٨٥
مفاهيم سياسية معاصرة في قوالب شرعية أصيلة ٨٦
ولاية الفقيه ٨٧
* معنى الوجود والمنهج ٨٩
فكر الصدر ثالث ثلاثة ٩٠
الغيب العقلاني والغيب المبتذل ٩١
عالم الغيب وعالم الشهادة ٩٢
* فلسفة التاريخ كإطار للفكر الاجتماعي السياسي الاسلامي ٩٣
ثنائية فوكوياما ٩٣
ثنائية الصدر ٩٤
الحل الاسلامي ٩٦
فلسفة التاريخ في الفكر الغربي وليدة الاستعلاء لا الاستقراء ٩٧
انتظار المهدي ٩٨
مفهوم التغيير ١٠١
مفهوم التقدم ١٠٢
الثقافة الإسلامية ١٠٣
المثل العليا المطلقة والتكرارية ١٠٣
الحداثة أم الأصالة ١٠٥
الموقف من التراث ١٠٦
الصراع بين القرآن والسلطان ١٠٧
العلاقة بين الماضي والحاضر ١٠٨
المثالية الجهادية والواقعية التبريرية ١٠٩

تطبيق الشريعة ١١٠
* خاتمة: إشكالية الفكر الاجتماعي الاسلامي ١١١
صياغة تراعي الحداثة والاصالة ١١١
موقف نقدي واجتهادي ١١١
ردم الهوة بين الفلسفة والعلوم ١١٢
التشيع والوهابية موقفان من الحداثة ١١٣
ما بعد سيد قطب ١١٣
من استنباط الحكم الى استنباط المنهج ١١٤
الجمع بين المعيارية والأخلاقية ١١٥
المذهب الوضعي شرك ١١٦
ثورة فكرية ١١٦
□ الدراسة الثالثة: الطرح الفلسفي للعبادات عند الإمام الشهيد ١١٩
فكرة التقوى ١٢١
العبادات حضور إنساني ١٢٢
لماذا كانت العبادات ثابتة لا تتطور؟ ١٢٢
علاقة الانسان بالمطلق ١٢٣
الفرق بين العبادات والمعاملات ١٢٣
دور العقل في العبادات ١٢٤
الضياع ١٢٥
إخضاع المادة للروح لا إلغاء المادة ١٢٥
المطلق الحقيقي والمطلقات الوهمية ١٢٥
العبادة دافع للكمال ١٢٦
المنظومة المفاهيمية حول العبادات ١٢٧
الجانب الغيبي وأثره التربوي ١٢٩
العلاقة بين العبادة والحياة اجتماعية ١٢٩
البعد الاجتماعي ليس بعداً وظيفياً ١٣١
في الاسلام: كل عمل عبادة ١٣٢
التعامل مع الواقع ١٣٣
موقف فكري ثابت وقراءة واحدة للنص ١٣٣
مقولات الصدر في مواجهة التجديد العلماني والاجتهاد المهلهل ١٣٤
مقولة «الإسلام دين ودولة» ١٣٥
مقولة «الفطرة» ١٣٥
ربط الجانب الروحي بالجانب الاجتماعي ١٣٦
عقلانية العبادات ١٣٦
العبادة والسياسة ١٣٨
التوحيد، العبادة والثورة ١٣٩
الشمولية ١٤٠
العبادات والرفض والتغيير ١٤١
فلسفة واقعية وثورية في آن ١٤٢
العبادات تصنع الأمة ١٤٣

العبادات وامكنية التغيير ١٤٤
العبادات كمصدر للعلاقات الانسانية ١٤٥
الارتباط بالمطلق ١٤٦
تقدم مسؤول وفسحة لا نهائية ١٤٧
الخلاصة ١٤٨
□ الدراسة الرابعة: الأخلاق والدين ١٤٩
فلسفة الأخلاق فراغ في الفكر الاسلامي ١٥١
كيف ملأ الشهيد الصدر هذا الفراغ؟ ١٥١
منهجان في فلسفة الأخلاق ١٥٢
منهج الصدر ١٥٣
الانطلاق من النص والواقع معاً ١٥٣
* فلسفة الأخلاق والدين ١٥٧
منهج اكتشاف المذهب الأخلاقي ١٥٧
التنظير اعتماداً على القرآن ١٥٩
دور النيّة ١٦٣
لا أخلاق بدون الله ١٦٣
الحضيض الأخلاقي في الفكر الغربي ١٦٥
مصدران للفلسفة الأخلاقية عند الصدر ١٦٥
اطروحة جديدة في فلسفة الأخلاق ١٦٦
التوحيد مصدر القيم ١٦٧
أخلاق جهاد لا أخلاق استرخاء ١٦٩
عواقب فصل حركة التأريخ عن الغيب ١٧٠
عواقب الارتباط بالغيب ١٧١
المثالثة والواقعية ١٧١
العلاقة بين الأخلاق والدين ١٧٣
بين الصدر ودراز ١٧٥
موقع الأخلاق في فلسفة الصدر ١٧٧
* الأخلاق والميتافزيقا: معنى الوجود وأخلاقية الفعل ١٨٠
نقد نظرية كانط ١٨٠
الأخلاق والغيب ١٨٢
الإنسان هو المحور ١٨٣
المثل الأعلى ١٨٤
فلسفة العلاقة بين القيم والغيب ١٨٥
النتائج الانسانية لنظرية الصدر ١٨٧
الانسان والمجتمع ١٨٧
امتزاج الواقعية مع المثالية ١٩١
قيمة الانسان في ارتباطه بالله ١٩١
السياسة والاقتصاد (ظواهر) أخلاقية ١٩٢
ماهية الانسان ١٩٣
الحرية ١٩٤

الصيرورة ١٩٥
استبدال (الله) بالعبث ١٩٦
الأخلاقية والعقلانية ١٩٧
مادية النظامين الرأسمالي والاشتراكي ١٩٨
الزامية القيم ١٩٨
مشكلتان معاصرتان ١٩٩
الحداثة ٢٠١
أزمة الحضارة الغربية ٢٠٢
العلاج ٢٠٢
المستضعفون ٢٠٤
* الإلزام الخلقي بين الفلسفة الغربية وفلسفة الصدر ٢٠٦
قصور الوعي القومي والوعي الطبقي ٢٠٧
فلسفة الجهاد ٢٠٨
الإنسان هو الأساس ٢٠٨
مصدر الالزام للقيم الأخلاقية ٢٠٩
ضرورة مطلقية القيم الأخلاقية ٢١٠
القوانين الطبيعية والسنن التاريخية ٢١١
محدودية كانط وشمولية الصدر ٢١٢
أزمة علماء الاجتماع ٢١٣
الحل عند الصدر ٢١٣
اختلاف فلسفة الصدر مع الفلسفة الغربية ٢١٤
عالم الذات ٢١٦
دور الدولة وقوانينها ٢١٧
بين الفرد والمجتمع ٢١٧
الحل الديني ٢١٩
مشكلة الفلاسفة في مصدر الإلزام مشكلة مزمنة ٢١٩
* الضمير بين الرؤية الوضعية والرؤية الإسلامية ٢٢٢
مفهوم الضمير ٢٢٣
نسبية العقل عند الصدر وعند غيره ٢٢٤
مصدر الأخلاق ٢٢٥
دور الذات ٢٢٦
التغيير الاجتماعي والوعي الأخلاقي ٢٢٦
* مصدر القيم الأخلاقية ٢٢٩
قيم الحداثة ٢٢٩
الموقف من قيم الحداثة ٢٣٠
الحداثة الملحدة ٢٣١
مصدر الإلزام ٢٣٢
مصدر القيم عند الصدر ٢٣٢
تقوقع الفلسفة الغربية وانطلاقة فلسفة الصدر ٢٣٣
بين الصدر وأفلاطون ٢٣٤

مع سارتر وبرجسون ٢٣٥
مع كانط ٢٣٧
العلاقة بين التقييم والواقع ٢٣٧
تلازم القيم والميتافيزيقا ٢٣٧
الايمان بالله هو الحل الوحيد ٢٣٨
ربط الأخلاق بالدين والميتافيزيقا ٢٤١
* النية والمسؤولية والأخلاقية ٢٤٤
فلسفة فريدة ٢٤٥
* إطلاقية القيم وجدلية العلاقة بين الأخلاق والواقع ٢٤٩
دور نظرية المعرفة ٢٤٩
التعالي المزيف ٢٥١
العلاقة بالمطلق بين هيجل والصدر ٢٥٢
تناقضات ماركس ونيتشه ٢٥٢
كيف تنشا الحضارة؟ ٢٥٣
الدولة الاسلامية ضرورة شرعية وحضارية ٢٥٣
الأخلاق والنظام السياسي ٢٥٤
حضارة «الإنسان الخليفة» ٢٥٦
إطلاق القيم وبعدها التاريخي ٢٥٨
فلسفة الاستعمار ٢٥٨
منابع القوة في فكر الصدر ٢٥٩
* أخلاق الضغط وأخلاق الانتظار والتطلع ٢٦٤
الضمير الجمعي كمصدر للأخلاق ٢٦٤
نقد الضمير الجمعي ٢٦٤
ارتباط الأخلاق بالمفاهيم الاسلامية ٢٦٦
دور مفهوم الخلافة ٢٦٨
لا تغيير بلا أخلاق ولا أخلاق بلا مطلق ٢٦٨
الايديولوجيا والغيب ٢٦٩
الارتباط بالله قوة دافعة ٢٦٩
التغيير الاجتماعي بين الصدر وماركس ٢٧٠
الأخلاق المغلقة الأخلاق المفتوحة ٢٧١
التطلع ٢٧٣
الانسان الخليفة هو الانسان الأعلى وهو إنسان المستقبل ٢٧٤
التطلع والمستقبل ٢٧٤
الانسانية بين الدين و«النزعة الانسانية» ٢٧٦
التطلع والرفض والتغيير ٢٧٧
التغيير الأخلاقي أساس التغيير الاجتماعي ٢٧٨
* الإمامة والأمة وأخلاقية الانتظار ٢٨٠
المستضعفون وايجابية الانتظار ٢٨٠
الانتظار يقع في عمق التوحيد ٢٨٤
الطاقة الحركية في الانتظار ٢٨٥

مفهوم الأمة ٢٨٦
الأمة الشهيدة بدل للنموذج الحضاري الغربي ٢٨٨
فلسفة الإمامة ٢٨٩
فلسفة العصمة ٢٩١
معنى الأسوة ٢٩٣
* القيم الأخلاقية وحركة التاريخ مشكلة كونية القيم ونسبيتها ٢٩٥
نسبية الأخلاق في الفكر الغربي ٢٩٥
الأخلاق عند الصدر كونية ٢٩٥
ارتباط الأخلاق بالتاريخ ٢٩٦
التقدم ٢٩٨
تاليه الانسان وتاليه (الله) ٣٠٠
من إفرازات الفكر الغربي: الاستعمار والعنف الماركسي ٣٠٠
ضرورة التعالي وأزمة المسيحية ٣٠٣
أزمة الحضارة الغربية ٣٠٣
مفهوم الاستضعاف ٣٠٤
عقلانية محدودة ٣٠٥
الرفض والتغيير ٣٠٦
التحليل العلمي للتاريخ واطلاقية القيم ٣٠٧
التغيير عند الغرب وعند الصدر ٣٠٨
الكونية والنسبية ومنطقة الفراغ ٣٠٩
التعالي ومعيارية القيم ٣٠٩
رأي برجسون والرد عليه ٣١٠
إخفاق تيارات الفكر الغربي ٣١١
«النسبية» في «التاريخانية» ٣١٢
«الكونية» في مفهوم «الأمة الاسلامية» ٣١٣
في إطار المفاهيم القرآنية ٣١٤
موضوعية القيم ٣١٥
علاقة التاريخ بالقيم الأخلاقية ٣١٥
تفوق تحليل الصدر ٣١٧
الخلود ٣١٧
فلسفة الصدر تجاوزت الثنائية ٣١٨
القيم وتغيير العالم ٣١٩
المطلق وحركة التاريخ ٣٢٠
مشكلة الثابت والمتغير ٣٢١
الاجتهاد ومنطقة الفراغ ٣٢١
* أزمة القيم والحل والبديل ٣٢٥
مفاهيم الحداثة في رأي الصدر ٣٢٥
غلطة المحدثين ٣٢٥
الحداثة موقف غربي من الكنيسة ٣٢٦
عيوب الحداثة ٣٢٧

الحداثة صورة منحرفة عن حركة التاريخ ٣٢٧
إحساس الغرب بالحاجة للأخلاق وعجزه عن الحل ٣٢٨
علم الاجتماع لا يملك الحل ٣٢٩
الحل لا يؤخذ من الواقع ٣٣٠
وعجزت «النزعة الانسانية» ٣٣٠
الدين وحده يملك الحل ٣٣١
نظرة الصدر الى العقل ٣٣٢
الرأسمالية والاشتراكية مظهران للمادية ٣٣٣
سقوط الايديولوجيا ٣٣٤
أزمة الحضارة الغربية ٣٣٥
الحل موجود خارج الانسان وخارج التاريخ ٣٣٧
ملامح فلسفة الصدر الأخلاقية ٣٣٨
الخاتمة ٣٤١
□ الدراسة الخامسة: فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ ٣٤٥
استنطاق التاريخ وفلسفته ٣٤٩
المرحلة الجديدة ٣٥٠
الصياغة الفلسفية لا السرد الحكائي ٣٥١
* الايديولوجية والعقيدة وفلسفة التاريخ التعالي وأبعاده المعرفية ٣٥٢
استحالة التعالي بدون (الله) ٣٥٦
التعالي غير الانفصال ٣٥٧
ثنائية الفكر الغربي ٣٥٨
مصدر التعالي وأثره التحريري ٣٥٨
سنن الله ٣٥٩
دور الانسان ٣٦٠
الفلسفة الوضعية جزء من التاريخ لا فوقه ٣٦١
سلبية الانسان في التفسير الوضعي ٣٦١
وايجابيته في التفسير الاسلامي ٣٦١
عقلانية التاريخ ٣٦٢
نقد فلسفة التاريخ الغربية ٣٦٤
الحرية ٣٦٥
موقف علمي ٣٦٥
الأصرة بين المعرفة والميدان الاجتماعي ٣٦٦
ربط العقل النسبي بالدين المطلق ٣٦٧
استنباط المنهج من التفسير الموضوعي ٣٦٧
تطبيقات المنهج ٣٦٨
الفكر الإسلامي معصوم نسبياً ومرتبط بالغيب ٣٦٩
خطأ هيجل ٣٧٠
تيارات في الفكر الديني المستقبلي ٣٧١
الرجوع إلى الأصل ٣٧٣
* منطقة الفراغ ٣٧٤

الوضعية في القفص ٣٧٤
المرونة في منهج الصدر ٣٧٤
الانساق المغلقة و«منطقة الفراغ» المفتوحة ٣٧٦
استشراق المستقبل ٣٧٨
كسر الثنائية ٣٧٨
امكانيات هائلة ٣٧٩
اعادة اكتشاف القرآن ٣٧٩
اكتشاف ما وراء النصوص ٣٧٩
خارج الفكر الغربي والتفكير الاسطوري ٣٨٠
عملية التغيير ٣٨١
التاريخانية شرك ٣٨١
بين التاريخ والتاريخانية ٣٨٢
المنهجية المفتوحة والنسق المغلق ٣٨٢
الواقعية والمثالية ٣٨٤
التعالي يخلق أمة متعالية لا تموت ٣٨٤
* الدين ومعنى التاريخ ٣٨٥
ترابط العقيدة مع التاريخ ٣٨٦
التعالي ضروري للمعرفة التاريخية ٣٨٧
معنى الوجود وغاية التاريخ ٣٨٧
(تحرير الانسان) نقطة التقاء ٣٨٨
المعايير الثابتة والمصدر المتعالي ٣٨٨
نظرية المعرفة ومعنى التاريخ ٣٩٠
محدودية المؤرخ والنظرة الكلية ٣٩١
غاية التاريخ تحدد معناه ٣٩٣
منطلق الصدر ٣٩٤
ضرورة تجاوز النموذج الحضاري الغربي ٣٩٦
ظاهرة الدولة ٣٩٦
الانطلاق من الانسان إلى الله ٣٩٧
* التاريخانية والتعالي ٣٩٨
الحدّ الفاصل ٣٩٨
البعد الكوني ٣٩٩
العدمية ٤٠٠
التاريخ والتعالي ٤٠٠
معنى التاريخ في الفكر الغربي ٤٠١
.. وفي الاسلام ٤٠١
الصدر وهيجل ٤٠٢
سطحية المحدثين ٤٠٣
* خلافة الانسان ٤٠٦
الانسان الهيجلي مُسيَّر ٤٠٧
حرية الانسان بين الصدر والغرب ....

* الخلافة والدولة ٤٠٩
ضرورة الدولة لممارسة الخلافة ٤٠٩
قانون الخلافة يحدد اتجاه حركة التاريخ ٤١٠
الدولة ونهاية التاريخ بين نظريتين ٤١١
الدولة عند الصدر ٤١١
معالجة شاملة ٤١٣
«معنى الوجود» لا «الرغبة في الاعتراف» ٤١٤
* الأمـة ٤١٥
ارتباط الأمة بالتاريخ ٤١٥
القلبية والقومية في مقابل «الأمة» ٤١٦
نتائج النظرة الغربية الى التاريخ ٤١٧
التفسير الفلسفي لانحطاط المسلمين ٤١٩
ريادة الأمة ووحدة البشرية ٤٢٠
نظرية الأمة ٤٢٠
الصراع الحضاري ٤٢١
ارتباط الأمة بالتاريخ ٤٢٢
مصير الأمة ومصير البشرية ٤٢٣
* النبوة والامامة ٤٢٤
«كمونية واستمرارية» لا «دورة حضارية» ٤٢٤
العلاقة بين الاسلام والتاريخ ٤٢٥
نبؤات مزيفة ٤٢٧
الثيوقراطية ٤٢٧
الأحكام السلطانية ٤٢٨
الامامة ٤٢٨
العصمة ٤٢٩
الامامة والملك ٤٣٠
* الانتظار ٤٣٢
مفهوم ايجابي ٤٣٢
هدف واقعي لا خيالي ٤٣٣
الواقع والمثال ٤٣٣
المستقبل المتوقع والاستشهاد المتكرر ٤٣٥
* التقدم ٤٣٦
معنى التاريخ عند الصدر ٤٣٧
نقاط الاتفاق والافتراق ٤٣٧
مصدر فكرة الخلاص ٤٣٨
من يصنع التاريخ ٤٣٨
التبرير ٤٣٩
مراحل التاريخ عند الصدر ٤٣٩
حركة التاريخ والعلاقة الثلاثية للإنسان ٤٣٩
علاقة الانسان بالمثل الأعلى ٤٤٠

فكرة التغيير ٤٤١
التغيير وارتباطه بالآخرة ٤٤٢
البرهان بالمستقبل ٤٤٢
تفنيد الطرح الغربي ٤٤٣
التحقيب ٤٤٤
مفهوم التقدم ٤٤٤
التقدم والغاية ٤٤٥
التقدم والوسائل ٤٤٥
مفهوم التنمية عند الصدر ٤٤٦
موقف عقلاني ٤٤٧
* نهاية التاريخ ٤٤٧
فكرة فوكوياما ٤٤٧
حقيقة الفكرة وخطؤها القاتل ٤٤٨
علمية الصدر ٤٤٩
نقد فوكوياما بالأدوات الصدرية ٤٤٩
معنى نهاية التاريخ عند الصدر ٤٥٠
نهاية التاريخ أم نهاية الدولة الوضعية ٤٥٠
التعارف بدل الاقصاء والقيم الثابتة بدل المصالح الثابتة ٤٥٠
عقلانية قيمية لا عقلانية استعلائية ٤٥١
«نهاية التاريخ» فكرة قديمة جديدة ١٥١
تحليل الصدر لواقع المسلمين ٤٥١
مبدأ «دين ودولة» والصيرورة التاريخية ٤٥٢
الأساس المعرفي لمشكلة «نهاية التاريخ» ٤٥٣
المفاهيم الاسلامية هي الحل ٤٥٣
ختم النبوة ٤٥٥
كونية الاسلام وفاعلية السنن ٤٥٥
الرؤية الاسلامية لنهاية التاريخ ٤٥٦
الرؤية الوضعية ٤٥٧
بين التاريخ وفيلسوف التاريخ ٤٥٧
دولة مستعمرة لا دولة كونية ٤٥٨
مشكلة ابستمولوجية ٤٥٨
منطقة الفراغ ٤٥٩
المنقذ من النسبية ٤٥٩
التاريخ بين الواقعية والشرعية ٤٦٠
أزمة المسلمين ٤٦١
البديل الاسلامي عند فوكوياما ٤٦٢
عقلانية فوكوياما ٤٦٣
الإسلام والحضارة الغربية ٤٦٤
عصر الاسلام لا نهاية التاريخ ٤٦٥